JUDÍOS EN AMÉRICA

Haim Avni

COLECCIONES
MAPFRE
1492

Los judíos tuvieron contacto con las cinco culturas coloniales, las dos ibéricas, la holandesa, la inglesa y la francesa. Durante casi toda la época colonial, en América sólo había sefardíes occidentales. Este grupo incluye a los criptojudíos, que se trasladaron de la Península Ibérica al Nuevo Mundo manteniendo su religión en secreto, y los cristianos nuevos que, tras su paso por las comunidades libres de Holanda, habían vuelto al judaísmo. En la era de la independencia, debido al fomento a la inmigración de los nuevos países, llegan los sefardíes orientales procedentes del imperio turco, los judíos de Oriente Medio y los ashkenazíes, sobre todo de Europa Oriental. Los que se asentaron en el ámbito de las culturas ibéricas acabaron integrándose, lo que ha fructificado en un neo-sefardismo pujante y creador. Las comunidades fueron adquiriendo fisonomía propia y, en el siglo XX, la de Estados Unidos pasó a liderar la diáspora judía. El autor ha realizado un importante trabajo de investigación sobre los judíos en América.

Haim Avni (Viena, 1930). Ph. D. en Historia Contemporánea. Catedrático de la Universidad Hebrea de Jerusalén y Jefe de la División para América Latina, España y Portugal del Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la misma Universidad. Director del Proyecto para América Latina y España del Internacional Center for University Teaching of Jewish Civilization.

Colección América, crisol de pueblos

JUDÍOS EN AMÉRICA

Cinco siglos de historia

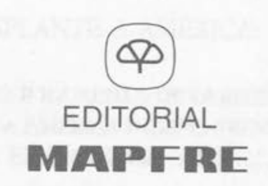
Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-387-2 (rústica)
ISBN: 84-7100-388-0 (cartoné)
Depósito legal: M. 27311-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

HAIM AVNI

JUDÍOS EN AMÉRICA

Cinco siglos de historia



ABREVIATURAS

AJHQ	*American Jewish Historical Quarterly*
AJYB	*American Jewish Year Book*
CJHSJ	*Canadian Jewish Historical Society Journal*
EB	*Encyclopedia Britannica*
EJ	*Encyclopedia Judaica* (Jerusalén, 1971)
JCA	*Jewish Colonization Association*
JSS	*Jewish Social Studies*
PAJHS	*Publication of the American Jewish Historical Society*

ÍNDICE

ABREVIATURAS 6
PRÓLOGO 11

PRIMERA PARTE

EL ENCUENTRO CON AMÉRICA. LA ERA COLONIAL

INTRODUCCIÓN 17

I. JUDAIZANTES EN LOS IMPERIOS CATÓLICOS 19
Descubridores y conquistadores de origen judío 19
La «nación» judía española y portuguesa 24
Cristianos nuevos y judaizantes en las Indias 31
Los judaizantes y su entorno 40
La herencia legendaria de la colonia 46
II. JUDÍOS EN LOS IMPERIOS PROTESTANTES 57
Comunidades libres en el Brasil holandés 57
Guayana y Curaçao: judíos bajo bandera holandesa 64
Presencia judía en territorios británicos 71
INDICACIÓN DEL AUTOR 79

SEGUNDA PARTE

EL TRASPLANTE A AMÉRICA: 1800-1930

INTRODUCCIÓN: NORTE, SUR E IGUALDAD DE DERECHOS 85
I. PRIMEROS BROTES EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE: 1800-1880 89
Los judíos en el Norte. El ciclo alemán 89

La guerra civil y la era de la reconstrucción 93
Sefardíes y «portugueses» en Iberoamérica 97
Sefardíes de Marruecos: el comercio en la selva 102
Inmigrantes europeos: dispersión sin unidad 106
Canadá. Judíos en el *Dominion* de las dos lenguas 112
II. Los judíos de los Estados Unidos: 1880-1930 119
El «aluvión» de emigrantes 119
La inmigración al «País Dorado» 121
El arraigo económico en América 126
Patronos e inmigrantes, «up town» y «down town» 132
Puentes de unión 136
Los alcances de una fuerza política 140
Primogenitura en tiempos de guerra 144
La decepción de los años veinte 147
Una minoría dentro de la minoría: los sefardíes 148
III. El reencuentro masivo de judíos e hispanos 157
La inmigración «importada» 157
La visión del barón 161
La obra de la JCA 164
Inmigración urbana: 1880-1918 168
La integración económica 170
La creación de comunidades 172
Entusiasmo y *pogrom* 176
Inmigración y arraigo económico 179
La consolidación comunitaria 181
El reencuentro político y cultural 185
Inmigrantes en países sin inmigración 188
En el umbral del Norte 192
Sefardíes y judíos orientales en Iberoamérica 198
IV. El judaísmo canadiense: la tercera posición 203
Inmigración colonizadora 203
La comunidad en expansión 207
La consolidación 211
Resumen: tres diásporas judío-americanas 217

TERCERA PARTE

TIEMPOS DE TEMPESTAD: 1930-1950

Introducción: los desafíos 227
I. En la era del nazismo: 1930-1945 231
Crisis y expansión 231

Frente al antisemitismo alemán 237
El antisemitismo norteamericano 243
El antisemitismo en América Latina 249
América del Norte y los refugiados 257
Refugiados judíos en Euroamérica 266
Nuevos judíos en Indoamérica 274
II. AMÉRICA Y LA RESURRECCIÓN DEL ESTADO JUDÍO: 1945-1950 281
La impotencia política 281
Soluciones frustradas 284
Del Libro Blanco a las Naciones Unidas 288
América Latina y Canadá. La aportación vital 293
Estados Unidos y el voto del continente 296
Los judíos de América y la independencia de Israel 301
RESUMEN: EL IMPACTO DE LAS CRISIS 305

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA 311
ÍNDICE ONOMÁSTICO 317
ÍNDICE TOPONÍMICO 323

La guerra civil y la era de la reconstrucción [illegible]
Sefardíes y asquenazíes en movimiento [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
La comunidad en expansión [illegible]
La organización [illegible]
[illegible]

[illegible] PARTE

[illegible]

INTRODUCCIÓN: LOS DEBATES [illegible]
I. EN LA ERA DEL [illegible] [illegible]
Crisis y expansión [illegible]

PRÓLOGO

El descubrimiento de América y la expulsión de los judíos de España, dos acontecimientos cuyo quinto centenario se conmemora en este año de 1992, convergieron para dar origen a la presencia judía en el Nuevo Mundo.

La crónica de dicha presencia constituye el tema de este libro, y la presentamos en él desde una doble perspectiva: la de la historia de América y la del pueblo judío. En el contexto de la historia de América, estas páginas nos ponen en contacto con las cinco culturas coloniales que dejaron su huella en tierra americana; las dos ibéricas, caracterizadas por un ambiente religioso y unos procesos sociales que se tradujeron tanto en la expulsión y los estatutos de pureza de sangre como en el hecho mismo del descubrimiento; la holandesa y la inglesa, marcadas en el aspecto religioso por sus respectivas iglesias protestantes y en el secular por su espíritu mercantil y colonizador; y la francesa, que creó en la lejana parte septentrional del continente una isla étnica, religiosa y lingüísticamente peculiar con la que los judíos sólo pudieron entrar en contacto directo cuando ya no estaba en manos de Francia.

En el contexto de la historia judía nos encontramos en primer término, y durante casi toda la época colonial, con una sola rama del pueblo judío, la de los «sefardíes occidentales». Este grupo incluye, por un lado, a los criptojudíos que se trasladaron de la Península Ibérica al Nuevo Mundo, manteniendo en la clandestinidad sus hábitos judaicos, y por el otro, a los cristianos nuevos que habían pasado previamente por las comunidades libres de Holanda y más tarde Inglaterra, y habían vuelto al judaísmo normativo antes de asentarse en las nuevas tierras al otro lado del océano. El impacto de las culturas ibéricas en ellas era muy cla-

ro a pesar de que en la vida cotidiana adoptaron el idioma y los hábitos de los países que los habían acogido.

El panorama judío se amplía y diversifica en cuanto entramos en la era de la independencia de las naciones americanas. Como consecuencia de los procesos de desarrollo nacional y del fomento de la inmigración que los nuevos países emprendieron, se instalaron en América otras ramas del pueblo judío: «sefardíes orientales», procedentes del imperio turco, cuyas relaciones directas con España y Portugal habían quedado cortadas con la expulsión; judíos de Oriente Medio y ashkenazíes, sobre todo de Europa Oriental. Los que se asentaron en el ámbito de las culturas ibéricas en América, entraron en un proceso de integración cuyo resultado es hoy un «neo-sefardismo» pujante y creador.

Paralelamente al proceso general de los pueblos de América, que dejaron de formar parte de una remota periferia de la metrópoli para forjar sus propios centros, también entre los judíos las colectividades americanas fueron transformándose desde meros ramales de sus países de origen a entidades con fisonomía propia, sin perder por ello su nexo con aquéllos y su sentido de la responsabilidad hacia el resto del pueblo judío. Desde mediados del siglo XX, las comunidades de América, y especialmente la mayor de ellas, pasaron a constituir el liderazgo de las diásporas judías, de forma muy paralela a la preponderancia que adquirió América en el panorama político y económico internacional. Es precisamente a partir de entonces cuando América, a través de sus naciones y de las comunidades radicadas en ellas, empieza a jugar un papel capital y decisivo en la formación del destino de todo el pueblo judío.

La amplitud de épocas y zonas geográficas que abarca este libro, por fuerza impone un límite a un trabajo de esta índole. Nuestra única pretensión es ofrecer una visión panorámica y comparativa, haciendo énfasis en ciertos procesos y acontecimientos. Para ello, nos hemos basado en una gran variedad de estudios monográficos. Es nuestra esperanza que el fruto de esta investigación le sirva al lector para hacerse una idea clara de lo que supuso para el pueblo judío el encuentro de los dos mundos que tuvo lugar en una remota isla americana un 12 de octubre, hace ahora quinientos años...

Nos es muy grato reconocer aquí la generosa ayuda prestada por nuestro colega y amigo el profesor Yosef Kaplan, que tuvo la amabilidad de leer la parte del borrador de este trabajo referente a la época colo-

nial, brindándonos sugerencias muy importantes. La redacción y revisión estilística del libro estuvieron a cargo de nuestra infatigable colaboradora y colega, la doctora Rajel Ibáñez-Sperber, a cuya sensibilidad lingüística y conocimiento del tema debemos la oportunidad de presentar en castellano esta obra al lector. Nuestro ayudante de investigación, David Abulafia, nos asesoró en la parte técnica con gran agilidad y mucha abnegación. Esto ha sido además posibe con el apoyo del Dolly Steindling del Instituto de Judaísmo Contemporáneo (Universidad Hebrea de Jerusalén). Vaya a todos ellos, así como al gran número de colegas e investigadores que nos han enriquecido con sus conocimientos y trabajos, nuestro más profundo agradecimiento.

terminado es hoy un [illegible] pujante y creador.

Paralelamente al proceso general de los pueblos de América, que dejaron de formar parte de una entidad periférica de la metrópoli para formar sus propios centros, también entre los judíos las comunidades americanas fueron transformándose de [illegible] de sus países de origen a entidades con fisonomía propia, y [illegible] por ello su [illegible] de la responsabilidad hacia el resto del pueblo judío. Desde mediados del siglo XX, las comunidades de América, y especialmente la mayor de ellas, pasaron a constituir el liderazgo de las diásporas judías, de forma muy paralela a la preponderancia que adquirió América en el panorama político y económico internacional. Es precisamente a partir de entonces cuando América, a través de sus naciones y de las comunidades radicadas en ellas, empieza a jugar un papel capital y decisivo en la formación del destino de todo el pueblo judío.

La amplitud de épocas y zonas geográficas que abarca este libro, por fuerza impone un límite a un trabajo de esta índole. Nuestra única pretensión es ofrecer una visión panorámica y comparativa, haciendo énfasis en ciertos procesos y acontecimientos. Para ello, nos hemos basado en una gran variedad de estudios monográficos. Es nuestra esperanza que el fruto de esta investigación le sirva al lector para hacerse una idea clara de lo que significó para el pueblo judío el encuentro de los dos mundos que tuvo lugar en una remota isla americana, un 12 de octubre, hace [illegible] años...

Nos es muy grato reconocer aquí la generosa ayuda prestada por nuestro colega y amigo el profesor Yosef Kaplan, que tuvo la amabilidad de leer la parte del borrador de este trabajo referente a la época colo-

PRIMERA PARTE

EL ENCUENTRO CON AMÉRICA. LA ERA COLONIAL

INTRODUCCIÓN

El continente americano se vinculó con el destino del pueblo judío desde el momento mismo del descubrimiento.

Hasta el año 1492, la existencia de los judíos en España tenía una base legal y, en ese sentido, los gobernantes y el pueblo la aceptaban, aunque, cumpliendo con lo que consideraban su deber de buenos cristianos, no dejaban de esperar que todos los judíos, o por lo menos una parte de ellos, conocieran y aceptaran el cristianismo. El empeño del clero y parte de los gobernantes por convertir a los judíos utilizando la violencia y las amenazas de muerte, especialmente en 1391, atentaron contra su posición legal y la legitimidad de su presencia en el país. El edicto de expulsión de los Reyes Católicos, por su parte, suprimió esta legalidad y legitimidad que habían sido vigentes, con pocos y breves intervalos, desde la época romana, es decir, durante unos quince siglos.

En la época de la expulsión de España, también en Inglaterra y en Francia estaba prohibida la presencia de judíos, salvo en los territorios bajo dominio papal en esta última. La aparición del protestantismo en el siglo XVI y su ulterior desarrollo abrió a los judíos las puertas de varios países de Europa occidental y central de forma oficiosa, proporcionándoles primero una tolerancia *de facto*, y sólo en un segundo momento, una base jurídica. Su aceptación *de facto* antecedió a su reconocimiento, adelantándose en estos casos la fase de legitimidad a la legalidad. Tratándose de sociedades pre-modernas, de estructura corporativista y basada en el postulado de la *desigualdad* natural de los hombres y de sus derechos, la particular posición de los judíos y de su estatus legal no suponía ningún desvío de las pautas establecidas. Diferente y más flexible era la situación en el nuevo continente.

En los siglos que siguieron a su descubrimiento, América no representó para los europeos más que un enorme territorio colonial, alejado de la cultura y de la civilización refinada, destinado a proveer a las metrópolis de fabulosas riquezas mineras y agrícolas y servirles de mercado para sus productos. La escasez de habitantes europeos y de mano de obra especializada en las colonias, otorgaba a los que se atrevían a cruzar el océano un estatus distinto al que se les reconocía en sus países de origen. América ofrecía una tierra propicia a una clase de personas poco común, emprendedoras y audaces, y menos oportunidades a los mansos y a los dóciles.

La abolición del estatus legal y de la legitimidad de la presencia de los judíos en España transformó a muchos de ellos en el tipo de personas que América requería. Algunos provenían de los que habían cedido a la presión y se habían convertido voluntariamente en 1492, pero la mayoría eran de los que, después de haber optado por mantener su judaísmo exiliándose a Portugal, fueron bautizados a la fuerza por los reyes de dicho país pocos años más tarde. La firmeza, que tal vez formara parte de su carácter desde su nacimiento, se reforzó por la presión y se tradujo en una fuga a los confines del imperio, donde esperaban iniciar una nueva vida.

Éste fue el trasfondo del primer encuentro de la historia judía con América.

I

JUDAIZANTES EN LOS IMPERIOS CATÓLICOS

Descubridores y conquistadores de origen judío

El 2 de agosto de 1492, un día antes de que Cristóbal Colón iniciara su histórico viaje hacia occidente, era, según el calendario hebreo, el noveno día del mes de Av. En esa fecha los judíos conmemoran con ayuno y luto la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo, que tuvieron lugar dos veces en ese mismo día: la primera en el año 586 a. C. a manos de los babilonios, mandados por su rey Nabucodonosor, y la segunda en el 70 a. C., cuando las tropas romanas encabezadas por Tito conquistaron la Ciudad Santa.

Pero el 9 de Av del año 1492 ya no quedaban en España judíos que pudieran condolerse abiertamente de esta doble destrucción. Dos días antes, el 31 de julio, se había cumplido el plazo fijado por los Reyes Católicos en el edicto que ordenaba la salida definitiva de sus reinos de todos los judíos que no se convirtieran. Firmado en Granada el 31 de marzo de ese mismo año, el edicto de expulsión daba a los judíos un plazo de cuatro meses. En ese tiempo, los que no se hubieran dejado convencer por las insistentes prédicas del clero o en beneficio de sus intereses materiales y permaneciesen fieles a su fe, se verían forzados a salir del país. En las semanas que precedieron a la fecha límite, largas caravanas de exiliados se dirigieron a distintos puertos españoles o hacia el vecino Portugal en un esfuerzo por librarse de la pena de muerte que el mismo edicto reservaba a todo judío que permaneciera en los reinos de Castilla, León y Aragón después de la fecha fijada. Este éxodo no dejó de impresionar a muchos de los cristianos que lo presenciaron. Uno de ellos, el cronista Andrés Bernáldez, que por otra parte simpatizaba muy poco

con los judíos, describía en su *Historia de los Reyes Católicos* cómo marchando los exiliados por los caminos iban cantando himnos, alentándose y animándose unos a otros y fortaleciéndose mutuamente con una ingenua creencia en la inminente repetición del milagro de la división del mar que, según pensaban, iba a producirse de nuevo para ellos, de la misma manera que lo hiciera para sus antepasados al salir de Egipto[1].

¿Serían también testigos oculares del triste embarque de estos exiliados la tripulación y el comandante de la *Santa María,* la *Pinta* y la *Niña*, que estaban en esos días ancladas en el puerto de Palos de Moguer? ¿Afectaría a algunos de ellos de forma personal, más allá de los sentimientos naturales que a una persona sensible le provoca el sufrimiento de otros seres humanos? Uno de los ilustres viajeros de las tres carabelas, por lo menos, no pudo quedarse indiferente ante lo que veía, ya que pertenecía a la grey perseguida: Luis de Torres, políglota versado en hebreo y arameo y con conocimientos de la lengua árabe, era el intérprete oficial de la expedición. Se trataba de un cargo honroso e indispensable, ya que lo que se pretendía era llegar al Lejano Oriente viajando por el oeste. De Torres era judeoconverso, y no hacía todavía un año que había recibido el bautismo. Junto a él, se encontraban a bordo de las tres naves otros cuatro tripulantes con un origen judío más remoto que el suyo. Según ciertos historiadores, habría que añadir a ellos al propio almirante mayor, don Cristóbal Colón[2].

El nexo entre el descubrimiento y ciertos cortesanos de origen judío es conocido. Colón contó con el apoyo político y financiero de Luis de Santángel, nieto de un distinguido converso del año 1414 y escribano de ración de los Reyes Católicos, así como del descendiente de cristianos nuevos Gabriel Sánchez, tesorero del reino de Aragón. Fue a ellos a quienes dirigió el primer informe que redactó de su primer viaje, como correspondía, lógicamente, a quienes habían invertido tanto en él[3]. Pero

[1] I. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana,* Madrid, 1981, p. 650; véanse en la nota 17, pp. 792-793, las evidencias que refutan la tradición según la cual el 31 de julio de 1492 coincidió con el 9 de Av.

[2] S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* Nueva York, 1969, vol. XIII, pp. 132-133, y la nota 78, pp. 378-379.

[3] A. M. Salas y A. R. Vásquez (editores), *Noticias de la Tierra Nueva,* Buenos Aires, 1964, pp. 29-34, citando a M. Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV,* Madrid, 1858, vol. I, pp. 314-321.

¿sería también él del mismo origen? El misterio que envuelve a su ascendencia deja abierta también esta especulación. ¿Por qué no zarpó su expedición el día 2 de agosto, cuando el noveno día de Av aparentemente todo estaba ya dispuesto para el viaje? ¿Habría considerado de mal agüero salir en este día de duelo judío? ¿Y por qué menciona el almirante mayor en su *Diario de a bordo* sólo a la «secta de Mahoma y de todas las idolatrías» cuando hace la alabanza de los Reyes Católicos, «amadores de la santa fe chripstiana [*sic*] y acrecentadores della» y no alude también al judaísmo? ¿Por qué dice el mismo informe: «Así que después de haber hechado fuera todos los judíos de todos vuestros reinos y señoríos... mandaron Vuestras Altezas a mi que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de Yndia», relacionando de esa forma explícitamente la expulsión de los judíos con su propia misión?[4]. ¿Sería todo ello casual, frases escritas a vuelapluma, o un ambiguo reflejo de los sentimientos de un judío converso? Éstos y otros interrogantes que plantean la historia y los numerosos escritos de Cristóbal Colón —como por ejemplo la posibilidad de descifrar en su firma connotaciones judaicas— han llevado a algunos historiadores a la firme conclusión de que bajo el manto cristiano del descubridor palpitaba un corazón judío; otros rechazan esta hipótesis con la misma firmeza, mientras que los hay que se limitan a exponer los enigmas surgidos al respecto. En cualquier caso, la primera expedición de Colón a América llevó al Nuevo Mundo al primer colono de origen judío: Luis de Torres, que se afincó en la isla de La Española (Haití y la República Dominicana), donde mantuvo buenas relaciones con los indígenas como representante de los Reyes Católicos, cargo por el que recibía un sueldo anual[5].

También en la expedición de Pedro Álvarez Cabral, el descubridor portugués de Brasil, el intérprete que iba a bordo de la nave era un judeoconverso. Se trataba en esta ocasión de Gaspar da Gama, hijo de judíos polacos y nacido en Alejandría, donde sus padres se habían instalado tras vivir durante un periodo en Jerusalén. Gaspar llegó muy joven

[4] *Ibid,* pp. 7-28; las citas están tomadas de la p. 8.

[5] Salvador de Madariaga, *Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón,* México, 1952, pp. 259-260, 500-508. R. Menéndez Pidal, *La lengua de Cristóbal Colón,* Buenos Aires, 1944, pp. 9-30. J. Heers, *Christophe Colomb,* París, 1981, pp. 14-22. C. Roth, «Who was Columbus?», en su obra *Personalities and Events in Jewish History,* Filadelfia, 1961, pp. 192-211, y «Columbus, Christopher», *Encyclopaedia Judaica,* Jerusalén, 1972, vol. V, p. 756.

a la India y residió en Cochín y en Goa. Fue capturado por el descubridor portugués Vasco de Gama y se convirtió al cristianismo cuando iba camino de Portugal, adoptando el apellido de su secuestrador y padrino de bautismo; el nombre lo tomó de uno de los Reyes Magos. El intérprete conocía la India y el idioma árabe a la perfección, y por consiguiente era un elemento indispensable para el éxito de la misión que se había encomendado a Pedro Álvarez Cabral: establecer en Brasil una estación en el camino de Calcuta. Adjudicado a Portugal ya en 1494 por el Tratado de Tordesillas, y descubierto parcialmente por los españoles, Brasil siguió siendo una tierra desconocida, de cuya colonización tenía que hacerse cargo Portugal. La gran flota compuesta de 13 barcos llegó a su destino el 22 de abril de 1500, y Gaspar da Gama, al igual que Luis de Torres en la expedición de Colón, formó parte del destacamento que se adelantó a tomar un primer contacto con la nueva tierra, y no tardó mucho en poder informar a su superior de que aquel lugar no tenía la menor relación con la India. Después de una breve estancia, la flota volvió a zarpar rumbo al oriente, tomando la ruta del cabo de Buena Esperanza descubierto por Vasco de Gama. Así finalizó el episodio brasileño de Gaspar da Gama, que quedó al servicio del rey don Manuel en la India. Los cronistas de la época no se olvidaron de su origen judío, y hubos quienes no le perdonaron que a raíz de su conversión se hubiera adjudicado a sí mismo un nombre tan portugués y tan noble. Para ellos siguió siendo «el judío» o «el judío de India, Gaspar». En cuanto Gaspar, cuya primera esposa en Cochín había sido una judía fiel a su religión, no parece que mostrara el mismo apego por su origen[6].

El descubrimiento de Brasil —que originariamente se llamó Santa Cruz— no le pareció a la Corona portuguesa una empresa importante. Los descubridores no encontraron en el país ni metales preciosos —oro, plata, etc.— ni pimienta u otras especias de valor. La única riqueza era, al parecer, la madera del árbol brasil, que coloreaba de rojo el agua y, por lo tanto, podía utilizarse en la industria de colorantes y en la textil. Gaspar de Gama, que de la época en que había residido en la India conocía ese árbol y su importancia, informó al respecto y puede que fuera su testimonio el que despertara el interés de los círculos mercantiles de Lisboa, los cuales formaron un consorcio dirigido por un poderoso

[6] E. Lipiner, *Gaspar de Gama. Un Converso na Frota de Cabral,* Río de Janeiro, 1986, pp. 105-110, 249-270.

comerciante que gozaba de la estima de la corte, Fernando Noronha (o Loronha). En 1502 el rey don Manuel arrendó las tierras descubiertas en Brasil a Noronha y sus socios para que procedieran a su explotación. Según asegura una fuente, los signatarios se obligaron a enviar cada año seis naves, a explorar anualmente 300 leguas y a construir una fortaleza. La validez del contrato, según esta misma fuente, era de tres años (1502-1505); según otra, que data de 1506 o 1507, de diez; es muy posible que este segundo documento implique una prolongación del plazo fijado en el primero. Fernando Noronha recibió también del rey, en 1504, la isla situada frente al actual estado de Río Grande, que lleva su nombre.

Cristiano nuevo, convertido ya en la época previa a la expulsión de los judíos de España, Fernando Noronha encabezaba a todo un grupo de comerciantes ex-judíos. Cuando llegó a un acuerdo con la Corona, apenas hacía seis años que se había llevado a cabo la conversión forzada de todos los judíos de Portugal. ¿Tuvo quizá el contrato de arrendamiento alguna relación con las penurias que sufrieron los judíos en ese país? ¿Habría conversos de los que habían sido bautizados a la fuerza entre quienes se beneficiaron de él, y, por lo tanto, entre los que se asentaron en Brasil cumpliendo de esa forma lo estipulado? Para tener una respuesta clara a estas preguntas, habría que disponer de más documentación de la que se ha conservado[7].

También en México y en Centroamérica dejaron su huella conquistadores de origen judío. Hernando Alonso participó en la conquista al mando de Hernán Cortés; Gonzalo (o Francisco) de Morales, no se sabe si tomó parte en la conquista propiamente dicha o llegó a México un año después, al igual que Diego de Ocaña, que estaba ya en ese país en 1523. Los tres fueron juzgados por judaizantes en 1528, pereciendo Alonso y Morales en la hoguera del primer auto de fe que se realizó en México, el 17 de octubre de 1528[8]. ¿Serían cripto-judíos? ¿Judaizarían realmente? Las acusaciones que se les imputaron fueron tan vagas y están tan lejos de poder ser consideradas como provenientes de costumbres específicamente judías, que lo máximo que se les puede atribuir en

[7] *Ibid.*, pp. 125-133, y notas 15, 16, 25.

[8] B. Grunberg, «Les prémiers juifs mexicains 1521-1571», *Revue des Etudes Juives*, 145 (3-4) (1986), 362-369. S. B. Liebman, *Los judíos en México y América Central*, México, 1971, pp. 132-137.

base a los expedientes de su proceso es en todo caso un *origen* judío que fue explotado por sus enemigos para deshacerse de ellos.

Origen judío inequívoco encontramos, en cambio, en un personaje todavía más destacado. Se trata del capitán general y gobernador de «Castilla de Oro» (parte de la actual Colombia) y luego de Nicaragua, Pedrarias Dávila y Cota. También de la expedición de Francisco Pizarro al Perú formaron parte por lo menos tres cristianos nuevos y otro tanto se puede decir de la de Diego Almagro a Chile en 1535[9].

La participación de judíos conversos y cristianos nuevos en la conformación de los imperios ibéricos de ultramar, fue sin duda mucho más amplia de lo que las fuentes que tenemos a nuestro alcance atestiguan. Es muy difícil por lo tanto evaluar su peso específico en el conjunto de las miles y miles de personas que participaron en el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Pero además, una evaluación de este tipo, para ser fiel, tendría que ser cualitativa y no puramente cuantitativa. En este contexto, no hay que olvidar la contribución fundamental de astrónomos y geógrafos como Abraham Zacuto, su discípulo Josef Vecinho y tantos otros eruditos judíos al conocimiento de nuestro planeta y de las técnicas de navegación. Fueron ellos quienes pusieron en manos de los descubridores instrumentos de navegación de los que no habían dispuesto sus predecesores y que les permitieron llevar a cabo su empresa.

De una forma indirecta y sin ser conscientes de ello, todos estos judíos y cristianos nuevos contribuyeron a trazar la trayectoria de la historia judía en la que América estaba destinada a jugar un papel destacado. Entretanto, aquel 3 de agosto de 1492 en que las naves de Colón zarparon del puerto de Palos, no aportó consuelo más que a un mínimo número de las víctimas del decreto real cuyo plazo había expirado el 31 de julio. ¿Quiénes eran?

La «nación» judía española y portuguesa

La expulsión de los judíos tuvo como objetivo oficial la completa eliminación de la realidad religiosa, cultural y social de España. De hecho,

[9] F. Cantera y Burgos, «Pedrarias Dávila y Cota, capitán general y gobernador de Castilla del Oro y luego de Nicaragua: sus antecedentes judíos», *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies,* Jerusalén, 1972, vol. II, pp. 13-25; y véase S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XIII, pp. 139-140.

esa decisión vino a enmarañar aún más una situación que ya era complicada de por sí, y que en 1492 hacía un siglo que se mantenía. En efecto, cuando el arcediano de Écija, Fernán Martínez, el 4 de junio de 1391 provocó una sangrienta persecución contra los judíos en Sevilla que se extendió como un reguero de pólvora en casi toda Castilla y Aragón, el judaísmo español entró en una nueva y desdichada fase de su historia. Junto a las tumbas de las víctimas de las matanzas, cuyo número habría llegado a un tercio de la población judía, y a las sinagogas profanadas y confiscadass, quedaban ahora tres tipos de personas de origen judío: los que se habían convertido por miedo y como único medio de salvar la vida; los que adoptaron la fe cristiana sin demasiada resistencia porque ya desde antes sus valores judíos se tambaleaban y en el bautismo veían la solución más cómoda a una situación apremiante; y los que consiguieron sobrevivir a la tormenta manteniéndose fieles al judaísmo. Los judíos convertidos no eran un fenómeno nuevo en España. Personas como el médico y teólogo Abner de Burgos, que recibió el bautismo en 1321 tomando el nombre de Maestre Alfonso de Valladolid, Isaac Golluf de Barcelona, que lo hizo en 1389 y se llamó Juan Sánchez de Calatayud (fue abuelo del cortesano Gabriel Sánchez que ya hemos mencionado), y muchos otros pertenecientes a las capas más ilustradas y pudientes de la sociedad judía, se separaron de sus correligionarios, unos por convicción y otros por pensar en sus ventajas materiales. Pero las persecuciones de 1391 trajeron consigo el fenómeno nuevo de masas de conversos procedentes de todas las clases sociales. La esperanza que muchos de ellos cifraban en volver a su religión se correspondía con la voluntad de sus familiares y amigos judíos de ayudarles a cumplir con los deberes que impone la fe hebrea. La corta distancia que separaba a los judíos de los conversos en las pequeñas ciudades medievales fue un factor que contribuyó a impedir el corte espiritual de los conversos con su pasado incluso cuando estaban sinceramente convencidos de la excelencia de su nueva religión. Esta coexistencia masiva de judíos y conversos se prolongó durante todo el siglo XV, creando una situación única en la historia del pueblo judío y sirviendo de trasfondo para lo que se conocería más tarde como la «nación» judeoespañola[10].

[10] Baer, *Historia de los judíos*, *op. cit.*, pp. 383-418, 474-486, 524-526; véase también H. Beinart, «The converso communit, in 15th century Spain», en R. D. Barnett (ed.), *The Sephardi Heritage*, Londres, 1971, vol. I, pp. 425-438.

El establecimiento del Consejo de la Suprema y General Inquisición que los Reyes Católicos pusieron en marcha en 1482 y estuvo presidido en un primer momento por Tomás de Torquemada, respondía al deseo de vigilar a los nuevos cristianos y de castigar sus desvíos teológicos. El decreto de expulsión tenía como finalidad crear una separación física entre los judíos fieles a su religión y los nuevos católicos, de los que no se podía decir otro tanto; pero su resultado inmediato fue el incremento en el número de estos últimos. La presencia de más conversos forzados no contribuyó precisamente a atenuar el rechazo y el odio que los cristianos viejos mostraron hacia los nuevos desde comienzos del siglo XV por razones sociales, económicas y políticas. Luchas armadas entre ambos tipos de cristianos, como las que habían estallado en Toledo en 1449, y en Córdoba en 1473, no se reprodujeron después de la expulsión, pero a cambio se extendieron y se formalizaron cada vez más las disposiciones discriminatorias basadas en la *limpieza de sangre*. Este criterio social, con el que se pretendía disminuir la influencia religiosa de los descendientes de conversos sobre cristianos viejos y que, de hecho, incidía en su desventaja en los terrenos social y económico, tuvo como consecuencia la inclusión de muchos católicos sinceros en la categoría sospechosa de cristianos nuevos[11]. Rechazados así por la sociedad española, algunos de estos conversos terminaron por buscar un camino de retorno al judaísmo; otros, la mayoría, no pudiendo probar la «limpieza» de su origen, y no habiendo logrado eludir por otros medios el rigor de las disposiciones vigentes, tuvieron que resignarse a verse discriminados y a tratar de aliviar su situación alejándose lo más posible de la Inquisición. América, en este aspecto, parecía ofrecerles una buena oportunidad.

[11] H. Beinart, *ibid.*, pp. 439-447; I. Baer, *Historia de los judíos, op. cit.*, pp. 529-533, 551-553; S. W. Baron, *Social and Religious..., op. cit.*, vol. XIII, pp. 84-91. Véase también B. Netanyahu, «Américo Castro and his view of the origins of the pureza de sangre», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Jerusalén, 1986, pp. 397-452, en el que refuta la teoría de Américo Castro de que la pureza de sangre fue invento de los mismos judíos. La importancia de la pureza de sangre en la historia de España, especialmente en la del Siglo de Oro, fue expuesta por A. A. Sicroff, *Les Controverses des Status de "Pureté de Sang" en Espagne du XV[ème] au XVII[ème] Siècle*, París, 1960, pp. 263-300. Véase A. J. Saraiva, *Inquisição e Cristãos Novos*, Oporto, 1969, donde mantiene que la Inquisición fue sólo un instrumento para erradicar la clase social que formaban los conversos, y no sus herejías. Véase una crítica a esta última tesis en E. Lipiner, «O Cristão Novo: mito o relidade», en Y. Kaplan (editor), *Jews and Conversos*, Jerusalén, 1985, pp. 124-138.

América se presentó también como una solución parcial para los conversos forzados de Portugal. Este país, que había abierto en 1492 sus fronteras a una avalancha de exiliados de España que se calcula entre las 100.000 y 120.000 personas, resultó ser una trampa. Al vencer el plazo de ocho meses de estancia por la que la mayoría de los recién llegados habían pagado al rey un mínimo de ocho cruzados de oro por persona, João II ordenó el secuestro y bautismo forzados de una parte de los hijos de los judíos que no se habían embarcado. Cientos de niños y jóvenes fueron trasladados después a la isla de Santo Tomé en el Atlántico, frente a la costa africana, para poblar esa árida posesión portuguesa. La boda del rey Manuel I, sucesor en 1495 de João II, con Isabel, la hija mayor de los Reyes Católicos, fue condicionada explícitamente a la expulsión de los judíos de su reino. Por aquel entonces la población judía de Portugal era, al parecer, una décima parte de la total. El edicto se firmó el 24 de diciembre de 1496, y daba como plazo máximo de su salida el mes de octubre del año siguiente, pero en vista del éxodo masivo que se inició, y ante el temor de que el país quedara despoblado y empobrecido, el rey ordenó que los judíos que quedaban fueran convertidos a la fuerza. En el mes de abril de 1497, las autoridades secuestraron a multitud de niños judíos menores de 14 años que fueron bautizados en masa brutalmente. Así, en poco tiempo, se logró que no quedaran judíos considerados legalmente como tales en Portugal, pero en cambio se formó una clase numerosa de cristianos forzados que, al contrario de lo que había pasado con los convertidos por convicción o interés, como era el caso de Fernando Noronha entre muchos otros, eran víctimas de la imposición de una fe ajena. Como se trataba en su mayoría de gente que unos pocos años antes había optado por el exilio antes que convertirse, esta imposición de una religión que detestaban tuvo consecuencias muy graves. La instauración de la Inquisición portuguesa en 1536, y la posterior implantación de los estatutos de limpieza de sangre, equipararon a partir de entonces la situación de los judíos conversos de Portugal con los de España. Pero como el trasfondo de sus penosas experiencias personales era otro, la historia de los cristianos nuevos españoles y portugueses fue también distinta[12].

[12] M. Kayserling, *Historia dos Judeus em Portugal* (Leipzig, 1867, en alemán), São Paulo, 1971, pp. 93-121; I. S. Revah, «Les marranes portugais et l'Inquisition au XVIème Siècle», en R. D. Barnet, *The Sephardi..., op. cit.*, pp. 482-485. Véase también,

Esta diferencia se atenuó cuando los reinos de España y Portugal se unieron en el año 1580 y muchos *cristãos novos* de Portugal se asentaron en España. La feroz persecución de la Inquisición portuguesa —que mantuvo su independencia— y las mejores perspectivas económicas de España motivaron este movimiento inmigratorio, que se manifestó también en las colonias y duró hasta que Portugal recuperó su independencia, en 1640.

El destino de los judíos españoles que habían optado por el exilio y de los portugueses que consiguieron huir antes de que se les obligara a convertirse, fue radicalmente distinto. Algunos se instalaron en África del norte o en las provincias asiáticas del imperio turco, incluida Tierra Santa; otros en la península de los Balcanes, y algunos en ciertos principados y ciudades de Italia, incluso en las posesiones papales. Estos judíos desarrollaron una vida comunitaria y espiritual muy intensa. Las nuevas comunidades fundadas por ellos, así como su participación en la vida de las que ya existían cuando se instalaron —y en las que a veces terminaron por ser dominantes desde el punto de vista lingüístico y cultural—, generaron una profunda creatividad teológica, tanto en el área de la codificación religiosa como en la del misticismo cabalístico.

Los sefardíes se extendieron, pues, geográficamente de occidente a oriente por toda la cuenca del Mediterráneo. Desde el punto de vista religioso, los restos de lo que había sido en otras épocas el floreciente judaísmo ibérico, se desperdigaron más todavía, yendo desde el profundo misticismo judío o un judaísmo sincero pero clandestino y por lo tanto parcial, hasta la indiferencia, cuando no el cinismo teológico, e incluso la conversión sincera al catolicismo. ¿Continuaban siendo conscientes de la relación que había entre ellos a pesar de esta doble dispersión?

Es muy significativa la falta de una legislación rabínica unánime que regulara qué actitud tomar con respecto a los conversos. Los que buscaban antecedentes legales, pudieron encontrarlos en las disposiciones que adoptó Maimónides para con ellos después de que él mismo hubiera tenido que abandonar su Córdoba natal huyendo del fanatismo islámico de los almohades en el siglo XII. Por otra parte, ya estaban en vigor las regulaciones de Rabí Isaac ben Sheshet, que a raíz de las conversiones en masa de 1391 había ordenado que se hiciese una distinción

en Y. M. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto,* Seattle y Londres, 1981, pp. 1-12, un esquema analítico de las diferencias entre el marranismo español y portugés.

entre los que tenían la opcion de exiliarse y no la aprovechaban, y los que por distintas razones no podían dejar la península. Incluso a los primeros había que tratarlos en parte como a miembros de la grey para que no se convirtieran en traidores y enemigos de sus correligionarios. Los rabinos más destacados de las comunidades de oriente en el siglo XVI no decretaron cuestiones de principio, sino que se limitaron a referirse a los casos individuales y concretos que tenían que resolver en la práctica, es decir, a los problemas planteados por conversos que escapaban de España y Portugal y llegaban a las comunidades donde ellos ejercían. Un análisis de 160 decisiones tomadas por unos 50 rabinos durante un largo período de tiempo no sirve sino para subrayar más lafalta de unanimidad de criterios, que iban desde considerar a los conversos, ahora arrepentidos, simplemente como judíos que habían pecado o incluso incluirlos en la categoría de «niños capturados por los gentiles», hasta la afirmación de que eran totalmente gentiles, cuando no peores que ellos[13].

Las comunidades tenían también que afrontar casos de conversos que, habiendo escapado de España y Portugal y vuelto a su religión en lugares donde podían practicarla libremente, retornaban de forma clandestina a territorios bajo soberanía española o portuguesa (u otros países, como Francia, donde el judaísmo era ilícito) con todo lo que esto conllevaba de transgresiones a las leyes del judaísmo. Cuando estas personas regresaban eran castigadas, lo que demuestra el deseo de la comunidad de separar a los judíos fieles de las «tierras de idolatría» y de quienes seguían viviendo en el «pecado cristiano». Con todo, esta actitud oficial no anulaba el sentimiento de responsabilidad judaica hacia los hermanos conversos, y comunidades e individuos multiplicaron sus esfuerzos, tanto intelectuales como prácticos, para convencer a estos últimos de que salvaran sus almas instalándose en los países de libertad religiosa, aun a costa de abandonar sus bienes[14].

[13] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.*, Vol. XIII, pp. 151-155, resumiendo el estudio de H. J. Zimmels, *Die Marranen in der rabbinischer Literatur,* 1932. Véase en B. Netanyahu, *The Marranos of Spain from the Late XIVth to the Early XVIth Century,* Nueva York, 1966, pp. 5-76, un análisis de las principales respuestas rabínicas. Véase también I. S. Revah, «Les Marranes», *op. cit.*, pp. 520-521.

[14] Y. Kaplan, «The travels of portuguese Jews from Amsterdam to the "Lands of Idolatry", 1644-1724», en *Jews and Conversos., op. cit.,* pp. 197-294. El autor analiza 82 casos de transgresiones cometidas en los años mencionados por miembros de la comu-

El hecho mismo de que se dieran estos viajes a la península y sus respectivas colonias, revela que a nivel personal existía un doble tipo de relación que las distintas ramas de sefardíes mantuvieron en la práctica: la familiar y la comercial. Las conversiones en masa en España y Portugal pudieron dividir a las familias, pero no por eso anularon los lazos de parentesco, que se mantenían o se reanudaban tras un cierto tiempo, especialmente en las clases pudientes. Los judíos de ese estrato social adinerado que optaron por el exilio habían dejado muchas de sus propiedades en manos de sus parientes conversos, o se las arreglaron para establecer lazos comerciales con ellos. Con el tiempo, estas relaciones de sangre y de negocios, allanaron las diferencias procedentes de la distinta religión.

A eso contribuyeron los estatutos de limpieza de sangre, que distinguían a los conversos y sus descendientes como una clase separada de la sociedad general y agudizaron la tendencia a la endogamia entre los cristianos nuevos. La combinación de un origen étnico común y la actividad económico-comercial, creaba en ellos la conciencia de ser «hombres de la Nación» judeo-española portuguesa. Los contactos con los viajeros clandestinos a los territorios ibéricos, así como la fluctuación en el terreno religioso –la pérdida de las prácticas de la religión judía de unos y la recuperación de nociones del judaísmo de otros– se efectuaron en el seno de este marco un tanto teórico y hasta vago de la «Nación» que se extendió más allá de los límites del pueblo judío propiamente dicho[15].

La cohesión dentro de la «Nación» se fortalecía por dos sentimientos que eran comunes a todos los sefardíes en general dentro y fuera de la religión judía: el orgullo por su ascendencia judeoespañola y el amor a España, su paisaje y su cultura. El contacto de los exiliados de España

nidad sefardí de Amsterdam. Véase también Y. Kaplan, *Mi-Natzrut Le-Yahadut (Del cristianismo al judaísmo: la vida y obra de Isaac Orobio de Castro),* Jerusalén, 1983, pp. 286-299.

[15] H. Beinart, «The converso comunity in 16th and 17th century Spain», en R. D. Barnett, *The Sephardi..., op. cit.,* vol. I, pp. 457-478. Véase Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court..., op. cit.,* pp. 12-21; «Professing jews in post expulsion Spain and Portugal», en *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday,* English Section, vol. II, Jerusalén, 1974, pp. 1023-1025; «Conversos returning to judaism in the 17th Century–their jewish knowledge and psychological realities», en *Proceeding of the Fifth World Congress of Jewish Studies,* Jerusalén, 1972, vol. II, pp. 201-209 (en hebreo; resumen en inglés, pp. 247-248).

con sus correligionarios orientales y ashkenazíes[16] en los países musulmanes y cristianos en que se instalaron, no atenuó estos sentimientos y las comunidades sefardíes conservaron sus costumbres, la lengua y ciertos elementos culturales españoles hasta bien entrado el siglo XX[17]. El rencor que por otra parte guardaban a España y Portugal por la expulsión, las conversiones forzadas y los horrores de la Inquisición, estimularon la aceptación de una leyenda según la cual los exiliados, encabezados por don Isaac Abravanel, habrían decretado en 1492 anatematizar a todo judío que volviera a pisar tierra española. Pero el desplazamiento de sefardíes en las generaciones que siguieron inmediatamente a la expulsión, y la forma como trasponían los límites políticos y religiosos, indica que la ruptura con España no era tan completa como la leyenda parecía indicar[18].

Estas circunstancias vitales de la «Nación» judeo-española y portuguesa forman el trasfondo de los comienzos de la presencia judía en América.

Cristianos nuevos y judaizantes en las Indias

Escribir la historia de comunidades o de individuos «mudos» que no dejan tras de sí documentación propia, es una tarea sumamente difícil; el de los judíos en la América española es una de éstas. Con la entrada a las colonias oficialmente vedada a los que no «gozaban» de pureza de sangre, y la consiguiente obligación de hacerse pasar por cristianos viejos, estos judíos clandestinos, aun cuando mantenían alguna forma de vida comunitaria, no dejaron, y al parecer no produjeron, documentación escrita alguna. La excepción a esta regla fueron los que,

[16] «Ashkenazí», de Ashkenaz, nieto de Noé (Génesis, IX, 3). Se aplica a los judíos que vivían en Alemania y Francia y luego en Polonia y en otros países de Europa oriental.

[17] H. Avni, *España, Franco y los judíos,* Madrid, 1982, pp. 19-22, con especial referencia a Ángel Pulido Fernández y sus obras sobre los sefardíes.

[18] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XIII, p. 56; H. H. Ben Sasson, «Exile and Redemption through the eyes of the spanish exiles», en S. W. Baron, B. Dinur, S. Ettinger, I. Halpern (editores), *Yitzhak F. Baer Jubilee Volume on the Occasion of his Seventieth Birthday,* Jerusalén, 1960, pp. 219-221 (en hebreo; resumen en inglés, p. XVI); H. Beinart, *The Jewish Community in Spain today: Background and Evolution,* Jerusalén, 1969, p. 11 (en hebreo).

denunciados a la Inquisición, tuvieron el coraje de dejar testimonio de su pensamiento judío, e incluso, en algunos contados casos, de sus escritos, en los legajos archivados de sus perseguidores. Y también se apartan de la tónica general quienes, después de haber vivido clandestinamente en territorios que estaban bajo la férula del tribunal, volvieron a practicar abiertamente el judaísmo en alguna comunidad libre, y dejaron allí algún tipo de información sobre su vida anterior. Pero en este último caso, los datos son todavía más escasos y fragmentados. La historia de la presencia judía en Iberoamérica hay que hacerla, por consiguiente, basándose casi exclusivamente en la documentación inquisitorial[19].

El Santo Oficio se estableció en las colonias españolas por real decreto de Felipe II del 25 de enero de 1569. Su primera sede fue Lima, donde se instauró ese mismo año; bajo su jurisdicción quedaba todo el territorio perteneciente a la Corona española desde Perú hasta el sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile, una extensión enorme para cubrirla a caballo. El segundo tribunal de la Inquisición, que inició sus actividades en la Ciudad de México en 1571, tenía por misión vigilar la vida religiosa de toda Nueva España (¡y las Filipinas!); el tercero en Cartagena, instaurado en 1610, abarcaba Nueva Granada y las islas del Caribe. Las diferencias en la extensión territorial que dominaba cada uno de estos centros, conllevan de por sí una desproporción en la facilidad con que los distintos tribunales podían recabar la información y por lo tanto, en el grado de relativa seguridad en que los cristianos nuevos podían vivir en cada uno de los virreinatos. Todavía era mayor la diferencia con la situación que se daba en Brasil, donde nunca hubo un tribunal propio y la vigilancia de la ortodoxia de los habitantes quedaba en manos de visitas de inquisidores especializados y del clero regular. Los reos se enviaban a Lisboa para ser juzgados, de la misma forma que los de las provincias apartadas de las posesiones españolas eran trasladados a Lima, México y Cartagena.

A las inmensas distancias se agregó otro factor que contribuyó a reducir todavía más la información que ofrecen los archivos de la Inquisición a la hora de intentar hacer una evaluación global de la presencia criptojudía: la regla imperante en el procedimiento inquisitorial según la cual cada prisionero tenía que pagar de su bolsillo sus propios gastos de

[19] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.*, vol. XV, pp. 269-271, y especialmente la amplia nota 11, pp. 500-502.

traslado, de su manutención en la cárcel e incluso los procesales. Los trasgresores pobres radicados en provincias lejanas y con pocas propiedades que confiscar representaban por lo tanto una pérdida pecuniaria para el Santo Oficio, mientras que los comerciantes ricos que residían en las capitales suponían su principal fuente de ingresos. Esta circunstancia determinó el establecimiento de prioridades en su actuación[20].

A las razones espaciales y económicas que limitaban la cantidad de la documentación inquisitorial referente a la presencia judaica, se sumó la irregularidad de la actividad del tribunal a través del tiempo. Revisando el material disponible encontramos que precisamente en las primeras generaciones, desde la conquista hasta casi finales del siglo XVI, los archivos de la Inquisición proporcionan muy poca información sobre la vida judía tanto en Nueva España como en América del Sur.

Las dos primeras décadas que siguieron al establecimiento de la Inquisición en México el 4 de noviembre de 1571, fueron relativamente tranquilas. En los primeros autos de fe, que tuvieron lugar el 28 de febrero de 1574 y el 3 de marzo de 1575, se penitenció a 104 personas, la mayoría por delitos morales y sexuales, pero a ninguna por judaizante, lo mismo pasó en 1576. Hasta el 11 de octubre de 1579 hubo dos víctimas de la Inquisición acusadas por su origen judío; una de ellas fue quemada viva. El primer grupo importante de judaizantes de Nueva España que cayó en las garras del tribunal fue la familia Carvajal. Luis Carvajal y la Cueva, a quien Felipe II confió en 1579 el gobierno del enorme territorio de Nueva León, encomendándole que restableciera el orden en sus confines y atrajera a los indios rebeldes «a la paz y a la christiandad», era cristiano practicante; pero su entorno y su familia —sobre todo su sobrino, que estaba destinado a sucederle— eran los judaizantes más activos a los que juzgó el Santo Oficio durante toda la época colonial. El auto de fe del 8 de diciembre de 1596 en el que pereció Luis de Carvajal *el Mozo,* «relajado en persona» junto con ocho de sus familiares y amigos, constituye el triste momento culminante de la persecución de los cristianos nuevos en el México del siglo XVI[21].

[20] *Ibid.,* pp. 304-307, donde da detalles del presupuesto de la Inquisición en varias épocas.

[21] En los años 1527-1571, anteriores a la creación de la Inquisición, trataron los obispos, en su calidad de encargados del control de la pureza de la fe, 600 casos de transgresores, entre ellos sólo 25-30 judaizantes; 19 de estos últimos fueron procesados por el primer obispo de México, Juan de Zumárraga. Véase A. Toro, *Los judíos en la Nueva*

Tampoco en Lima se dio un número importante de procesos contra judaizantes hasta finales del siglo XVI. En sus 20 primeros años de actividad, ese tribunal celebró por lo menos cinco autos de fe con más de un centenar de penitenciados, pero sólo tres de ellos estaban acusados de judaizar en el de 1591 había un único judaizante entre los 38 condenados. Pero la situación cambió drásticamente en el del 17 de diciembre de 1595, donde diez personas fueron consideradas convictas de practicar el judaísmo en alguna medida. Este último auto de fe fue calificado por el inquisidor mayor como el mayor celebrado hasta entonces[22].

Con la década de los noventa se inició también la persecución sistemática de los judaizantes en Brasil. En 1591 llegó a Bahía el visitador de la Inquisición de Lisboa, Heitor Furtado Mendoça, que durante cuatro años fue depurando los centros urbanos y rurales de la colonia portuguesa de sus desvíos morales y herejías. Los sospechosos fueron trasladados a la sede del tribunal en Lisboa, ascendiendo el número de acusados de criptojudaísmo durante las décadas que precedieron a esta visita a centenares de personas[23].

El primer centenario del descubrimiento de América marcó, pues, el fin de una época de relativa seguridad para los judaizantes, y el siglo XVII se inició con un incremento importante de la actividad inquisitorial. En el auto de fe que tuvo lugar en México el 25 de marzo de 1601 tomaron parte 135 procesados, entre ellos 46 presuntos judaizantes. Otro, celebrado en Lima el 10 de diciembre de 1600 con 14 acusados de judaizar, seguido por un segundo en 1605 con 28, auguraban una época sombría a los que carecían de pureza de sangre. En ese mismo año el rey Felipe III, de acuerdo con el papa Clemente VIII, cedió ante las bien pagadas súplicas de los cristianos nuevos, y decretó una amnistía por delitos de judaísmo que resultó ser tan sólo una tregua temporal en las actividades de la Inquisición. En esa época (1610), fue establecido el tribunal de Cartagena, y fue entonces cuando se intentó fundar otro en

España, México (1932), 1982, Documento n.° 2, pp. 9-13; R. E. Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sisteenth Century,* Albuquerque, 1969, *passim.* M. A. Cohen, *The Jewish Experience in Latin America,* Nueva York, 1971, vol. I, P. XXXIII; S. B. Liebman, *Los judíos en México..., op. cit.,* pp. 141, 163-165, 371-382.

[22] M. A. Cohen, *The Jewish Experience..., op. cit.,* pp. XLII-XLIII.

[23] E. Lipiner, *Os Judaizantes nas Capitanias de Cima,* São Paulo, 1969, pp. 15-22. Véase en las biografías publicadas por E. y F. Wolff, *Diccionario Biográfico. Judaizantes e Judeus no Brasil 1500-1808,* Río de Janeiro, 1986.

Buenos Aires, pero la iniciativa no prosperó[24]. Una segunda visita de la Inquisición portuguesa a Brasil en 1618 causó una nueva oleada de inmigrantes «portugueses» a los virreinatos españoles, haciendo de la palabra *portugués* un sinónimo de cristiano nuevo. La reaparición del celo inquisitorial no tardó en manifestarse.

A partir de 1625, coincidiendo con importantes acontecimientos políticos, se inicia un capítulo decisivo en la historia de los mártires judíos en América. La abortada conquista de Bahía por los holandeses en 1624 y su toma de Pernambuco en 1630, llevaron a las autoridades españolas a sospechar traiciones allí donde se recelaba que podía haber herejía. La independencia de Portugal, lograda en 1640, no contribuyó a incrementar el afecto de las autoridades por los portugueses que se habían radicado después de 1580 en los virreinatos españoles. El rápido bienestar económico de que gozaron algunos de estos inmigrantes recién llegados y su evidente carencia de limpieza de sangre, provocaron recelos contra ellos que les hicieron todavía más vulnerables.

En el auto de fe del 21 de diciembre de 1625 celebrado en Lima, tomaron parte 12 condenados por judaizar, pero el golpe mayor se produjo diez años más tarde. En mayo de 1635 fue aprehendido en Lima el empleado de comercio Antonio Cordero, que se había negado a hacer un negocio en sábado de una forma que resultaba sospechosa. Interrogado y torturado por el Santo Oficio, terminó por entregar a sus verdugos una nutrida lista de personas que, como él, hacían lo que podían por guardar el sábado junto con otros preceptos del judaísmo. Esto reveló a los inquisidores la existencia de toda una colonia criptojudía cuyo mentor principal era Manuel Bautista Pérez, uno de los más ricos comerciantes de Lima y que, consiguientemente, fue apodado por los inquisidores «el capitán grande» de los judíos. La intensiva investigación de la que se llamó «conspiración grande» llenó las cárceles de la Inquisición hasta tal punto que hubo que habilitar otro edificio como anexo.

El 18 de mayo de 1636 el número de inculpados llegó a 161. La confiscación de los bienes de tantas personas adineradas trajo consigo una crisis en la que, según palabras de la propia Real Audiencia de Lima, «ha quedado tan enflaquecido el comercio que apenas pueden llevar car-

[24] S. B. Liebman, *Los judíos en México..., op. cit.*, pp. 382-386; S. W. Baron, *A Social..., op. cit.*, vol. XV, p. 304.

gas ordinarias»[25]. El autor de fe se celebró el 23 de enero de 1639 con un esplendor que Lima no había conocido hasta entonces. Un enorme gentío se agolpó para ver a los 67 procesados, siete de los cuales fueron quemados vivos; fue ése el más cruento de los autos de fe limeños[26].

Lo que pasó en Perú tuvo su paralelo en Nueva España. También aquí se llevaron a cabo varios autos de fe a partir de 1625, pero el más importante fue el realizado el 11 de abril de 1649, fruto de una amplia y prolongada investigación. También en esta ocasión fue un solo informante el que alertó a la Inquisición sobre la existencia de una amplia red de judaizantes; se trataba en este caso de Gaspar Robles, que, creyéndose en peligro de muerte, se confesó voluntariamente con un sacerdote relatándole su anterior vida criptojudía. Repitió la misma información ante el tribunal del Santo Oficio de México, agregando una amplísima lista de parientes y conocidos. Era el 26 de marzo de 1641, y durante los ocho años siguientes resultaron involucradas, investigadas, torturadas y sentenciadas multitud de personas cuyos nombres se mencionaban en la lista de Gaspar Robles o que fueron denunciadas posteriormente por las propias víctimas de este último. Una sucesión de autos de fe en los años 1646, 1647 y 1648 llegó a su culminación con el más espectacular de todos, que se celebró el 11 de abril de 1649. También en México, como había ocurrido en Perú, los procesos afectaron ante todo a la clase mercantil, y uno de los más ricos comerciantes de la ciudad, dueño de siete barcos que hacían la ruta entre el Viejo y el Nuevo Mundo, Simón Váez Sevilla, fue considerado uno de los cabecillas de la comunidad judaizante[27].

También en Cartagena fueron estos años —la segunda mitad de la tercera y la cuarta décadas del siglo XVII— la época de mayor actividad inquisitorial. En 1638 se efectuó el mayor auto de fe, y en los años siguientes se registraron otros. Sin embargo, este tribunal nunca cobró la importancia de los demás por lo escasa y esparcida que estaba la pobla-

[25] *Ibidem,* pp. 307, 309; la cita está tomada de una carta del conde de Chinchón, fechada el 18 de mayo de 1636 y publicada por G. Böhm, *Historia de los judíos en Chile,* Santiago, 1984, vol. I, p. 164.

[26] M. A. Cohhen, *The Jewish Experience..., op. cit.,* pp. XLIV-XLVI; S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, p. 308.

[27] S. B. Liebman, *Los judíos en México..., op. cit.,* pp. 273-280; S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 294-295.

ción que vigilaba y, por lo menos en ciertos momentos, por conflictos internos que le afectaban[28].

Pasados los grandes autos de fe de Perú y de México, la Inquisición no nos aporta ya más que unos pocos datos sobre la vida judía en esos dos virreinatos. ¿Se habrían extirpado efectivamente los núcleos de judaizantes, o lograban éstos esconderse ahora de una forma más eficaz? No sólo es escaso el número de judaizantes que tomaron parte en los autos de fe en lo que quedaba del siglo XVII y en el XVIII, sino que en ocasiones el supuesto criptojudaísmo de algunos de los reos resulta muy dudoso. Quizá el más llamativo de estos casos sea el proceso a Juan de Loyola y Hora, pariente nada menos que del fundador de la Orden de Jesús, que fue condenado por judaizante en 1745 y murió durante el juicio. El tribunal tuvo que declararlo inocente y organizar una procesión especial para exonerar su memoria cuatro años más tarde[29].

Tampoco en México tuvo continuación el celo inquisitorial antijudío de la década de los años cuarenta del siglo XVII. Hasta el auto de fe de 1659 no aparecieron nuevos judaizantes, y aun en este caso no eran nuevos, pues se trataba de cuatro penitentes que ya habían sido reconciliados en 1649. Dos de ellos, de 65 y 80 años respectivamente, perecieron en la hoguera. A partir de esa fecha hay algunos procesos por criptojudaísmo, pero muy pocas veces se sustentó la acusación con pruebas reales. Una de estas inculpaciones insostenibles fue la que cayó sobre el sacerdote Miguel Hidalgo Castilla, padre de la patria y de la independencia mexicana. En 1810, después de levantar desde su pueblo, Dolores, el grito de la revolución, la Inquisición renovó sus acusaciones contra él, pendientes desde 1800, y formuló un edicto en que, entre muchos otros pecados, se le acusaba también de ser judaizante[30].

Contrariamente a lo que sucedió en los virreinatos españoles, en Brasil se incrementó la persecución de los *cristãos novos* tras la separación de Portugal de España. Esto fue especialmente notorio en la primera mitad del siglo XVIII cuando, según el *Livro dos Culpados* (un registro de

[28] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.*, vol. XV, pp. 320-321; M. A. Cohen, *The Jewish Experience..., op. cit.*, pp. LI-LIII; A. Bibliowicz Katz, *Los judíos en Colombia como grupo político minoritario,* Bogotá, 1972, cap. III, pp. 11-15.

[29] M. A. Cohen, *The Jewish Experience..., op. cit.*, pp. L-LI.

[30] J. Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México* [1905], México, 1952, pp. 353-354. S. B. Liebman, *Los judíos en México..., op. cit.*, pp. 341-344, 358-361.

los que fueron juzgados o tan sólo sospechosos de judaizar, llevado por la Inquisición en Lisboa), nada menos que 1.811 personas, todas nacidas o residentes en Brasil, fueron denunciadas, y unas 500 entre ellas severamente castigadas. El epicentro de la actividad inquisitorial se había trasladado por entonces del noreste a las regiones mineras de Brasil, en pos de la actividad económica más floreciente, que se concentraba en Minas Gerais, Río de Janeiro, Santo Espírito, etc. Los motivos económicos y sociales de esta persecución se hicieron más evidentes que nunca, ya que la debilidad de las prácticas judaicas atribuidas a los inculpados no habrían justificado por sí mismas tanto celo, incluso por parte de fanáticos como Francisco de São Jerónimo, obispo de Río de Janeiro en la primera década del siglo XVIII y ex inquisidor del Tribunal de Évora [31].

Más allá de la vida judía documentada por el Santo Oficio puesta de manifiesto en los autos de fe, había otra en América que tal vez abarcaba a más personas, pero de la que tenemos muchos menos datos. Ya en febrero de 1570 se quejó el secretario de la Inquisición en Lima de que la proporción de cristianos nuevos entre los españoles del lugar doblaba la proporción que se daba en España. Otro agente informó en 1597 de que las provincias de Buenos Aires, Paraguay y Tucumán estaban inundadas de portugueses, en su mayoría judaizantes. El 26 de abril de 1619, el comisario de la Inquisición en Buenos Aires requirió que se adoptaran severas medidas ante la llegada de ocho naves en que viajaban portugueses, todos ellos, según él, criptojudíos [32].

¿Se exageraron intencionadamente estas noticias para que las autoridades superiores tomaran medidas que beneficiaran a los propios informantes? La muy destacada presencia de cristianos nuevos en la vida comercial y en las profesiones artesanales de las colonias es bien conocida. Como ellos no compartían el menosprecio de los cristianos viejos de su clase por esas ocupaciones, las acapararon. Los que se dedicaron a las actividades mercantiles aprovecharon sus relaciones familiares para desarrollar un comercio internacional a gran escala. Algunos cristianos nuevos, al igual que sucedió en España y Portugal, se incorporaron al

[31] A. Novinsky, «Jewish roots of Brazil», en J. Laikin Elkin y G. W. Merkx (editores), *The Jewish Presence in Latin America,* Boston, 1987, pp. 37-41. La escasa conciencia judaica se pone de manifiesto en el caso de uno de los más destacados acusados, Miguel Telles de Costa; véase R. Mizrahi Bromberg, *A Inquisição no Brasil: Um Capitão-Mor Judaizante,* São Paulo, 1984, pp. 89-98.

[32] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 299-301.

clero, para gran escándalo de los preocupados por la pureza de sangre. El más conocido entre ellos fue sin duda Francisco de Vitoria, dominico y obispo de San Miguel de Tucumán en los años 1577-1589. A la vez que empuñaba el báculo, dirigía un flamante negocio de contrabando de plata extraída de las minas de Potosí a cambio de esclavos procedentes del Brasil, asesorándose en estos asuntos con su hermano Diego Pérez de Acosta. ¿Serían todos los religiosos cristianos nuevos también judaizantes? Francisco Vitoria fue denunciado y se retiró a Madrid, donde murió, obviamente, como buen cristiano; su hermano se refugió en la comunidad judía de Venecia y falleció en Tierra Santa, en la ciudad cabalista, Safed, desde luego como un buen judío[33]. Bien pudiera ser que atribuirles a los dos el calificativo de judíos sea una equivocación, pero motejar a todos los cristianos nuevos o «portugueses» de judíos o incluso simplemente de judaizantes, es una equivocación aún mayor. Aceptando esa ecuación, se adoptan de hecho los criterios racistas de la limpieza de sangre inventados por razones sociales y políticas que responden a la realidad de las sociedades ibéricas de la época, pero que no tienen base alguna en ningún criterio judaico. Es indudablemente difícil trazar con exactitud la división entre los que hicieron cuanto pudieron por escapar de su identidad judía y los que la asumieron en la clandestinidad, pero con valor. Sin embargo, no por eso podemos caer en generalizaciones inadecuadas.

¿Cuál fue, en ese caso, el peso cuantitativo de la presencia judía en las colonias de América? La revisión exhaustiva de todas las fuentes disponibles hasta 1985 en Brasil que se refieren a judaizantes, nos daban durante toda la época colonial un total de 1.017 referencias. El estudio en profundidad de una importante comarca brasileña —Bahía— en una época decisiva para su historia como fueron los años 1625-1654, pone al descubierto la existencia de varios centenare de cristianos nuevos, pero sólo 76 fueron acusados de criptojudaísmo, cuando se llevó a cabo la «Grande Inquisição» de 1646. Aun suponiendo que todos los sospechosos de ser judaizantes lo fueran realmente, de estos datos se desprendería que sólo representaban un reducido porcentaje del total de los cris-

[33] D. M. Swetschinski, «Conflict and Oportunity in Europe's "Other Sea": the Adventure of Caribean Jewish Settlement», en *American Jewish History,* 72, 2 (1982), pp. 220-221; G. Böhm, «Algunos clérigos portugueses en América del Sur colonial», en *Sefárdica,* Buenos Aires, 3 (1985), pp. 33-34.

tianos nuevos bahianos[34]. Pero, ¿no se equivocarían los inquisidores al acusarlos?; por otro lado, ¿habrá rastreado esta investigación *a todos* los judaizantes bahianos? Y, por último, ¿será también aplicable esta proporción entre cristianos nuevos y judaizantes de Bahía a otras regiones de América?

A pesar de que estos interrogantes no tienen respuesta, la conclusión que se impone es que el número de judaizantes cuyos nombres escaparon al olvido y han llegado a nuestro conocimiento es una proporción muy limitada; es de suponer que había muchos otros que mantuvieron viva su identidad judía cumpliendo los preceptos de su fe hasta donde sabían y podían. Al mismo tiempo, hay que subrayar que los judaizantes no fueron más que una fracción del total de cristianos nuevos que vivían en América. La posibilidad que tenían de convencer a sus familiares de que reconocieran su identidad ancestral y actuaran de acuerdo a ella, dependía de su capacidad de reforzar sus conocimientos y convicciones judaicas y de comunicarse con esos parientes con algún grado de seguridad. Las dificultades en este terreno se ponen de manifiesto con toda claridad en varios de los procesos más destacados de los mártires judíos americanos.

Los judaizantes y su entorno

Tres héroes destacan entre los mártires judíos de la Inquisición en América: Luis Carvajal *el Mozo*, Tomás Treviño de Sobremonte y Francisco Maldonado de Silva. Los dos primeros habían nacido en España y el tercero en lo que era entonces apenas una aldea y se convertiría con el tiempo en la ciudad argentina de San Miguel de Tucumán; los dos últimos vieron la luz en el año 1592, al cumplirse cien años del descubrimiento de América; Luis de Carvajal, un cuarto de siglo antes. Corrieron la misma suerte final: fueron quemados vivos en otros tantos au-

[34] E. y F. Wolff, *Diccionario Biográfico I, Judaizantes e Judeus no Brasil 1500-1808, op. cit.;* véase la estadística del total de judaizantes elaborada a partir de las biografías recogidas por A. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahia,* São Paulo, 1972, pp. 165-175, 181-183 —listas onomásticas de 276 *cristianos nuevos* y de 76 *denunciados por judaizantes* en 1646, respectivamente—. La autora nos informa, en su carta del 17 de diciembre de 1990, de que actualmente dispone de listas adicionales de centenares de cristianos nuevos bahianos.

tos de fe: Luis de Carvajal y Tomás de Sobremonte en México, en los años 1596 y 1649 respectivamente, y Maldonado de Silva en Lima, en el año 1639. Cada uno de ellos se hizo acreedor a un tiempo de las más altas expresiones de estima y de los apodos más denigrantes que sus perseguidores les adjudicaron, registrándolos en las actas de sus juicios, donde dejaron testimonios detallados de las prácticas religiosas, de los pensamientos y hasta de las oraciones de sus víctimas. Sumadas todas estas evidencias encontramos precisamente en ellas la prueba de cuán precarios eran los conocimientos que del judaísmo tenían estos mártires judíos.

Luis de Carvajal –que judaizó su nombre en Josef Lumbroso– fue iniciado por sus padres en la «Ley de Moisés» cuanto tenía 14 años, todavía en Medina del Campo, antes de emigrar a América. Fueron ellos quienes le enseñaron algunos principios elementales sobre cómo guardar el sábado y las fiestas, en especial la Pascua y el Día del Perdón. Pero sólo cuando compró la Biblia a un cura un día en que fue con su padre a la ciudad mexicana de Pánuco se enteró de la magnitud de los mandamientos del judaísmo. Leyendo el capítulo 17 del libro del Génesis, descubrió un precepto tan fundamental como es la circuncisión, y se apresuró a cumplirlo por sí mismo en ese mismo momento. Otras bases del judaísmo las aprendió Josef Lumbroso sólo después de su primer juicio, cuando al cumplir su penitencia trabajando en un colegio para indios nobles, llegaron a sus manos varios escritos eclesiásticos. Entre ellos encontró el comentario a la Biblia del teólogo franciscano Nicolás de Lyra. Esta obra, consultada a escondidas, le impresionó vivamente y se tomó el trabajo de copiar algunos capítulos escogidos. ¿Encontraría de esta forma algunos fragmentos del exegeta judío más destacado de todos los siglos, Rashi (Rabbi Shlomo Ytzjaki), cuyos comentarios Nicolás de Lyra utilizaba y citaba en los suyos? Aunque así fuera, esto mismo serviría para ilustrar lo fragmentado que era el conocimiento judaico del más ilustrado de los mártires judíos de la Inquisición americana en el siglo XVI[35].

[35] B. Lewin, *Mártires y conquistadores judíos en la América Hispana,* Buenos Aires, 1954, pp. 34-37. Medina del Campo fue un importante centro de judaizantes en los años 1450-1560. Según S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 284-285, Luis Carvajal aprendió los 13 principios de la fe judaica, codificados por Maimónides, de las obras del teólogo cristiano Gerónimo Oleastro, que participó en el concilio de Trento.

Tomás Treviño de Sobremonte empezó también a «judaizar» a una edad temprana en su pueblo natal, Medina de Rioseco, cerca de Valladolid. Hijo de un hidalgo cristiano viejo, su madre era descendiente de judíos, y fue precisamente ella, Leonor Martínez de Treviño, quien lo introdujo en la tradición judía. También fueron mujeres sus demás instructoras: su esposa María Gómez, con la que se casó a los 34 años, y su suegra, Leonor Núñez. Por aquel entonces tanto él como su esposa estaban ya «reconciliados» con la Iglesia, habiendo encarado, cada uno por separado, un juicio del Santo Oficio.

A pesar de haber iniciado sus estudios canónicos en la universidad de Salamanca, no tenemos evidencia alguna de que sustentara su apego a las prácticas religiosas judaicas en ningún tipo de conocimiento teológico. Fue capaz de recitar ante los jueces inquisitoriales varias plegarias y bendiciones que sabía de memoria y que han llegado a nosotros deficientemente transcritas por el escribano del tribunal. Según su propio testimonio, hasta que

> un día oyó... el «edicto general de la Fe» proclamado por la Inquisición, y entre las demás cosas que allí se dicen de la ley de los judíos, se ponían también la de degollar y desangrar aves,

no entendió que la forma en que su madre solía preparar las aves para el consumo familiar, era una tradición religiosa judía... Si esta afirmación no era una sarcástica alusión a las pomposas ceremonias de la Inquisición —y del contexto no se desprende que fuera ese el caso—, este testimonio nos indica de nuevo que la misma Iglesia proveía de un importante caudal de conocimientos judaicos a los sensibilizados judaizantes.

Con la compostura y hábitos propios de un altivo hidalgo español, Tomás de Sobremonte llevó hasta su primer juicio una vida agitada, llena de aventuras amorosas. Luego, al descubrirse «la conspiración grande» en México, se destacaría entre los muchos inculpados por su orgu-

Véase M. A. Cohen, *The Martyr,* Filadelfia, 1973; la biografía de los Carvajal, especialmente la descripción de su vida religiosa, en pp. 135-137. Éstos y los demás autores que tratan el tema de la Inquisición en América se apoyan en las obras del precursor de estos estudios, J. T. Oribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima,* Santiago de Chile (1887), 1956; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, op. cit.; La Inquisición en el Río de la Plata,* Buenos Aires, 1945.

llo judío y su valor. Sin embargo, su caudal de conocimientos judaicos era muy limitado[36].

La figura de Francisco Maldonado de Silva forma todo un contraste con la de este hidalgo español. Era criollo, hijo de un médico portugués cristiano nuevo y de madre española cristiana vieja. Su judaísmo emanaba en primer término de lo poco que pudo captar a muy corta edad, de lo que su padre le insinuó, y del trauma que sufre un niño de nueve años al ver cómo se llevan preso a Lima a su padre – y al año, también a su hermano mayor–, acusado de judaizante. Éste se agravó por el apodo de «judío» con que le motejaban los chiquillos de su aldea natal. Las prácticas de un catolicismo ferviente que su madre le enseñó no sirvieron para atenuar el impacto de estas experiencias. Pero fue sólo a la relativamente madura edad de 18 años, viviendo cerca de su padre en El Callao, adonde este último había sido exiliado como parte de su penitencia, cuando Maldonado de Silva se introdujo de lleno en la fe de su pueblo. El factor principal fue el libro antijudío de Pablo de Santa María, obispo de Burgos, que hasta su conversión de 1391 había sido nada menos que rabino de la misma ciudad. Su obra *Scrutinium Scripturarum (Escrutinio de las Escrituras),* llena de citas de la Biblia, del Talmud y de la literatura rabínica, estaba designada a probar a los judíos que la fe cristiana es la verdadera. A Maldonado de Silva le convenció de lo contrario, a la vez que le proveía de indispensables nociones de las bases y las leyes del judaísmo (incluso el precepto de la circuncisión, que él mismo se practicó personalmente). Éstas no sólo le sirvieron para adoptar el judaísmo, sino que también contribuyeron a que elaborara un concepto propio de la fe mosaica, que trataba de imbuir a sus familiares. Fue precisamente esto lo que le hizo parar en las cárceles de la Inquisición.

En Santiago de Chile, donde ejercía su profesión de médico cirujano, Maldonado trató de convencer a su hermana Isabel de que participara con él en la obediencia a la «Ley de Moisés». Ésta, inquieta por la herejía de su hermano, no tardó en contar el secreto a su confesor, el cual, a su vez, se apresuró a transmitir la noticia al Santo Tribunal. La orden de arresto encontró a Maldonado de Silva en la ciudad de Con-

[36] B. Lewin, *Mártires..., op. cit.,* pp. 120-176; la cita está en la p. 128. Véase también S. B. Liebman, *Los judíos en México..., op. cit.,* pp. 287-303, y S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 296-297.

cepción, donde se había radicado por algún tiempo; llevado a Lima, se declaró inmediatamente judío practicante:

> En las Audiencias en que se le recibió juramento —nos relata el clérigo Fernando de Montesinos, a quien el Tribunal de la Inquisición encomendó la tarea de relatar los sucesos del auto de fe en el que pereció el inculpado— nunca quiso jurar por Dios y la cruz ni poner la mano al pie del Christo... por dezir no quería contaminarse jurando por otro que por el Dios de Israel[37].

Desde su detención el 29 de abril de 1627, hasta su muerte en la hoguera el 23 de enero de 1639, Maldonado de Silva siguió elaborando sus conceptos judaicos. Los largos diálogos que durante los 12 años que pasó encarcelado mantuvo con los teólogos encargados por el Tribunal para convencerlo de que se arrepintiera, le sirvieron para reforzar su fe. Estas conversaciones se agregaron a lo que recordaba de sus amplias lecturas, tanto religiosas como seculares, los *Salmi Davidis* por un lado y las comedias de Lope de Vega, que tenía en la biblioteca cuando se la confiscaron, por otro. En la oscuridad de su celda, Maldonado de Silva escribió varios tratados que exponían sus pensamientos y tal vez incluían también sus plegarias

> en papeles viejos en que le llevaron envueltas algunas cosas que pedía, juntando unos pedaços con otros tan sutilmente que parecía de una pieza misma y con la pluma y tinta que hizo, esta de carbón, aquella de gueso [hueso] de gallina, cortada con un cuchillo que hizo de un clavo.

Así nos lo cuenta el mismo cronista oficial, concluyendo: «escribió letra que parecía de molde». Estos libros, atados a su cuello, desaparecieron en las llamas junto a él. Por ese entonces Maldonado de Silva, con un pelo y barba larguísimos que le daban el aspecto de un nazareno bíblico, había cambiado su nombre por «Heli (Eli) Nazareno Indigno Siervo de Dios de Israel»[38].

Lo que caracterizó incluso a este gigante de los mártires judíos —cuyo sacrificio lloraron las comunidades libres de Europa— fue la total falta

[37] G. Böhm, *Historia de los judíos en Chile, op. cit.*, p. 153, facsímil del escrito de Fernando de Montesinos.

[38] *Ibidem,* pp. 144-146; Véase también, en pp. 45-47, el inventario de su biblioteca, y en pp. 95, 125, las cartas que dirigió a la comunidad judía de Roma.

de contacto directo con la literatura judaica o con quienes pudieran enseñarle algo de ella. Personas de ese tipo, que se educaban en alguna comunidad libre y llegaban luego a las colonias ibéricas, eran rarísimas, y el alcance de su influencia sobre los cristianos nuevos, mínimo. Esto se desprende del profundo aislamiento en que vivían los judaizantes. Tanto Diego Núñez de Silva, el padre de Maldonado, como él mismo, se veían obligados a esconder su judaísmo incluso a sus propias mujeres, y él fracasó en su empeño de ganar a su hermana para la causa judía. Los Carvajal cayeron en la red inquisitorial cuando Isabel, hermana de Luis, trató de convencer a un pariente de su tía, Felipe Núñez, de que compartiera con ella la fe hebraica; este último, cumpliendo con el deber de denunciar a los herejes, confesó lo que había pasado, con los tristes resultados que conocemos[39].

El aislamiento social y familiar y la soledad espiritual son, pues, dos elementos básicos que dominaban la vida de los judíos secretos. A ellos se agrega la pobreza de las fuentes de la que derivaban sus conocimientos judaicos. Estos rasgos trágicos de la biografía de los tres héroes judíos, cuyas semblanzas emergen de los oscuros archivos de la Inquisición, son comunes a todos sus correligionarios menos conocidos. El hecho de que los tres vivieran su supremo sacrificio en la primera mitad del siglo XVII no implica que las generaciones siguientes no hayan tenido sus propios héroes. Los elementos básicos que hemos constatado en estos tres casos seguramente también rigieron para ellos. En su conjunto, estos elementos atestiguan la enorme dificultad que todos ellos encararon a la hora de transmitir la tradición judía y de conocer el significado de dicha tradición a través de fuentes de primera mano. Esta circunstancia implica la disminución constante e inevitable del alcance cuantitativo y cualitativo del fenómeno de los judaizantes. Ya en el caso del mártir más destacado de los judaizantes brasileños, el abogado y dramaturgo Antonio José de Silva, que murió en la hoguera del auto de fe que se celebró en Lisboa el 12 de octubre de 1739, no se dio una intensidad de la conciencia judaica como la que tuvieron Luis de Carvajal, Tomás Treviño de Sobremonte y Maldonado de Silva[40].

[39] B. Lewin, *Mártires...*, *op. cit.*, p. 38.

[40] M. Kayserling, *Historia dos Judeus...*, *op. cit.*, pp. 285-288; G. A. Kohut, «Jewish martyrs of the Inquisition in South America», en *Publications of the American Jewish Historical Society* (PAJHS), 4 (1894), pp. 135-150, 174-177, 184-187.

La actitud de sospecha y rechazo hacia los nuevos cristianos en el Nuevo Mundo español y portugués continuó también en el siglo XVIII. En Brasil, la situación cambió radicalmente cuando el 25 de mayo de 1773 el marqués de Pombal dio la orden de que se destruyeran los registros de pureza de sangre y se castigara cualquier discriminación contra los descendientes de los conversos de finales del siglo XV. Sólo entonces se rompieron las barreras que impedían la integración completa de los cristãos novos en la sociedad brasileña[41]. En la América española, no se dio una supresión tan oficial de la legislación racista. Los edictos de la Inquisición siguieron publicándose hasta el comienzo mismo del siglo XIX y únicamente con la independencia se borraron por completo las huellas de la distinción entre cristianos viejos y nuevos.

Así terminó la historia de este grupo social creado y marcado por prejuicios religiosos y raciales al servicio de recelos económicos y clasistas. La historia todavía más trágica de los judaizantes se había sellado ya algún tiempo antes.

La herencia legendaria de la colonia

Al retirarse a las sombras de la historia, los judaizantes dejaron tras de sí una nube de leyendas que en algunos casos han creado la semblanza de una presencia de aparecidos. En casi todo el continente, pero con mayor intensidad en ciertas comarcas, corren rumores en torno a la «sangre judía» que, supuestamente, abundaría en las venas de algunas familias o incluso en poblaciones enteras. Un caso de éstos últimos sería, según varios interlocutores del autor de *Los judíos en México y América Central,* Seymour Liebman, la península de Yucatán. Tradiciones orales, algunas reliquias familiares que datarían del siglo XVIII y hasta cartas escritas en hebreo en el siglo XVII que poseería una de estas familias, son argumentos de los que se vale el autor para reforzar su hipótesis de que por su importancia económica y demográfica, los judaizantes de Yucatán consiguieron evitar la persecución; ésta sería la causa por la que se conoce sólo un caso de juicio contra un judaizante yucateco.

Otra zona, también en México, sería, según el mismo autor, Nueva

[41] M. L. Tucci Carneiro, *Preconceito Racial no Brasil Colonia,* São Paulo, 1983, pp. 182-190.

León y su capital, Monterrey. La ausencia de persecución inquisitorial habría causado allí la asimilación completa de los conversos que «ayudaron a hacer de Nueva León el estado principal y más progresista de los 29 que forman la actual República Mexicana». Esta tradición existiría aún en el seno de familias que por diversas razones habrían preferido quedar en el anonimato, pero Liebman revela sus raíces, así como las del prócer de la revolución mexicana, Francisco Ignacio Madero. Como carecemos de pruebas adicionales que vengan a corroborar estos vagos testimonios, no podemos calificar más que como legendario lo que presentan como histórico, sin dejar por ello de reconocer el valor que podrían tener tales tradiciones en la vida de las personas a quienes atañen[42].

Tradiciones similares de una supuesta «sangre judía» son todavía más frecuentes en varias regiones de Brasil. Testimonios al respecto nos llegan de la ciudad de Caicó, en las selvas amazónicas del estado de Río Grande del Norte, donde el vicario se declaró en 1977 «judío» descendiente de judíos perseguidos por la Inquisición, y un grupo de familias, considerándose del mismo origen, efectivamente reasumió el judaísmo. Se han registrado también declaraciones provenientes de otras localidades en el centro de este inmenso país[43]. Pero donde estas tradiciones cobraron mayor importancia es en la provincia de Antioquía, en Colombia, y su capital, Medellín. El origen ibérico judío de los pobladores de esta riquísima y progresista comarca fue expuesto con supuesto rigor científico en un encuentro internacional en 1892, al festejarse el cuarto centenario del descubrimiento de América. En ese año cantaba Jorge Isaacs —el mayor novelista colombiano del siglo XIX, autor de la novela *María* y descendiente él mismo de judíos ingleses— las alabanzas de su amada Antioquía, preguntando: «¿de qué raza desciendes, pueblo alti-

[42] S. B. Liebman, *Los judíos en México, op. cit.*, pp. 159-161, 354-356.

[43] A. Novinsky, «Jewish roots of Brasil», *op. cit.*, pp. 39-40; y carta de la autora, 17-12-1990, sobre el vicario de Seridó, padre Salviano de Araújo, y la familia Medeiros en representación de 40 familias que ella había encontrado en junio de 1977. Véase también «Padre e Judeo», en *Revista Veja,* 15 de febrero de 1978, p. 52. Véase también carta de Leonardo Ramalho a Yad Vashem, Jerusalén, fechada el 29 de enero de 1985 en Vitoria de Espírito Santo, declarándose descendiente del legendario João Ramalho, supuesto judío que se habría asentado en Brasil ya en los últimos años del siglo XV —según S. Serebrenik, «Quatro seculos de vida judaica no Brasil, 1500-1900», en *Breve Historia dos Judeus no Brasil,* Río de Janeiro, 1962, pp. 43-46.

vo, titán labrador?», y contestaba él mismo: «... y tú, fecundo enjambre del pueblo perseguido...». Este poema, «La tierra de Córdoba», de gran difusión, propagaba lo que entonces se creía y repetiría con más fuerza en la segunda y tercera décadas del siglo XX: que los antioqueños son descendientes de colonos judeoconversos que se afincaron en esta región durante la época de la colonia[44].

Como prueba de esta teoría esgrimían sus defensores en primer término el argumento del carácter emprendedor de los antioqueños, su dedicación al comercio y a la industria, su inclinación por las finanzas y su notable prosperidad económica. A estas características agregaban referencias a los rasgos netamente semíticos que, según ellos, se podían observar en los antioqueños, y al hecho de que tanto entre sus nombres personales como en los que daban a las localidades que poblaban, abundaban las denominaciones bíblicas. De costumbres judaicas no se les adjudicaba más que el cubrir los espejos con telas negras cuando estaban de luto, y que solían usar una vajilla especial en la cocina durante la Semana Santa, tal como hacen los judíos durante la Pascua. En su búsqueda de características judaicas, algunos autores llegaron hasta el absurdo de afirmar que

> la religiosidad [¡católica!] proverbial del antioqueño, rememora el fanatismo rabínico y... el consumo tradicional y generalizado de carne de cerdo, característico de los judíos renegados o «marranos», ha sido factor importante en la nutrición del pueblo antioqueño...[45].

Esta tradición ha sido rebatida por varios autores que, además de poner de relieve la falta de lógica de muchas de estas «pruebas», han demostrado que esta leyenda no nació hasta el siglo XIX y debe su origen antes que nada a los recelos que sentían algunos bogotanos hacia sus rivales antioqueños. Pero ni siquiera las pruebas más convincentes

[44] E. Weinfeld, «Semitismo de Antioquía», en *Judaica* (Buenos Aires), 1936, pp. 174-175 –citando el poema «La Tierra de Córdoba», de Jorge Isaacs–. Véase A. Twinan, «From Jew to Basque, ethnic myths and anteoqueño entrepreneurship», en *Journal of Interamerican Studies and World Affaires*, 22, 1 (1980), pp. 81-107, que alude (p. 87) a la disertación de Soledad Acosta de Samper de 1892.

[45] E. Weinfeld, «Semitismo», *op. cit.*, p. 175; A. Herrera, «El origen judío de Antioquía», en *Judaica* (Buenos Aires), 51-53 (1937), pp. 226-229; J. F. Socarras, «Los judíos en Colombia», en *El Tiempo* (Bogotá) (24-7-1974), 5.ª p.

han podido evitar que de vez en cuando rebrote esta leyenda, a pesar de que nunca ha sido refrendada por ningún elemento antioqueño[46].

No sucedió lo mismo con los llamados «indios judíos de México». La existencia de un núcleo de mexicanos que se consideraban a sí mismos descendientes directos de los Carvajal, llegó a oídos de León Behar, distinguido dirigente de la comunidad sefardí de Ciudad de México en 1936. Junto con sus colegas de las demás comunidades judías, llegó a conocer a Baltazar Laureano Ramírez, rector espiritual de una pequeña congregación de esa ciudad, que atribuyó el origen de sus miembros a los conquistadores. Conmovida por este encuentro inesperado, la comunidad sefardí de Ciudad de México organizó un banquete para

> tomar contacto oficial con nuestros congéneres, nuestros mayores en sefardismo. Fue éste un encuentro emocionante, diría incluso histórico... Vinieron una cuarentena de descendientes de línea directa de nuestros antepasados españoles, quienes a pesar de los siglos y de todas las transformaciones se han conservado puros, caballerescos, quedando fieles a la fe de Israel;

así relató en 1947 León Behar esta experiencia[47].

La noticia del descubrimiento de estos hermanos olvidados tuvo especial resonancia en la comunidad judía norteamericana, dando origen en 1944, a la fundación de la Asociación de Amigos de los Indios Judíos Mexicanos. Atrajo especialmente la atención pública un núcleo de «indios judíos» en Venta Prieta, un pueblo muy cercano a la ciudad de Pachuca, capital del estado Hidalgo. Según la tradición oral transmitida por las ancianas de este grupo, sus miembros habrían llegado del estado de Morelia (o, según otra versión del de Michoacán), donde sus bisabuelos habrían sido perseguidos durante el siglo XIX; a partir de esa fecha, confiando en la decretada libertad de cultos, habrían empezado a judaizar públicamente después de siglos de clandestinidad.

Estas tradiciones orales, así como los ritos y las costumbres de las comunidades en México y Venta Prieta, una vez escudriñadas por so-

[46] A. Twinan, «From Jew...», *op. cit.*, pp. 91-94. Véase también, en K. H. Christie, «Antioqueño colonization in Western Colombia: a reappraisal», en *Hispanic American Historical Review,* 58, 2 (1978), pp. 260-283, un estudio genealógico, económico y social de la peculiaridad antioqueña.

[47] «Interview de M. Leon Behar», en *Les Cahiers Sefaradíes,* 1 (30-9-1947), p. 311.

ciólogos e historiadores, despertaron muchas dudas en cuanto a su antigüedad. Las investigaciones indicaron que, muy probablemente, las tradiciones judaicas provenían de sectas protestantes modernas, como la Iglesia de Dios, a las que se habrían convertido los fundadores de estos núcleos de creyentes para luego abandonarlas, adoptando formas y contenidos más fieles a la letra del Antiguo Testamento[48].

El enigma del origen exacto de la comunidad de Venta Prieta, así como las referencias a otros grupos de supuesto origen criptojudío en otras partes de México, se reforzaron por los censos nacionales llevados a cabo en México en los años 1950 y 1960, en los cuales se anotaron como «israelitas» a decenas de miles de personas en varias y remotas partes de la república. La razón de estas anotaciones reside, evidentemente, en las deficientes definiciones de los cuestionarios o en la escasa preparación de los encargados de rellenarlos. En cualquier caso, los individuos involucrados no tenían ni recababan relación alguna con judaizantes. No obstante, la leyenda de una supuesta amplia presencia de descendientes de judíos siguió en vigor durante la séptima década de este siglo[49].

También en los confines sureños del ex imperio español, en Chile, encontramos presuntos descendientes de judaizantes. En esa zona dominaron durante siglos, y hasta mucho después de la independencia, los indios araucanos; la posibilidad de que hubiera judaizantes de la época colonial que se refugiaron en sus tierras sirve de fundamento a la tradición que habla de una ascendencia judía de varios núcleos de población en las localidades de Curacautín y de Cunco, entre otras. Estas personas guardaban el sábado, celebraban las fiestas judías y se consideraban a sí mismas judíos. En 1919, cuando los judíos de Chile se reunieron en su

[48] R. Patai, «The Indios Israelitas of Mexico», en *The Menorah Journal*, 38, 2 (1950), pp. 54-67; «Venta Prieta revisited», en *Midstream* (marzo, 1965), pp. 79-92; S. B. Liebman, «The Mestizo Jews of Mexico», en *American Jewish Archives*, 19, 2 (1967), pp. 144-174.

[49] En el censo nacional de 1960, 100.750 personas declararon ser «israelitas»; en 1970 hicieron lo mismo 49.277. Véase S. Della Pergola y U. O. Schmelz, *The Jews of Greater Mexico According to the 1970 Population Census: First Data and Critical Evaluation*, Jerusalén, 1978, pp. 2-3 (manuscrito, Division of Jewish Demography and Statistics, The Institute of Contemporary Jewry, Universidad Hebrea de Jerusalén). Véase también en S. B. Liebman, «Adventure in Chiapas», en *Reconstructionist*, 29, 1 (8-5-1963), pp. 23-27, la búsqueda del autor de los «israelitas» declarados en esta comarca, 463 en el censo de 1940 y 131 en el de 1950.

primer Congreso, también tomó parte un delegado de Curacautín. Los «indios judíos» del sur de Chile se declararon sionistas, y cuando se estableció el Estado de Israel, los hubo que se radicaron en él[50].

Todas estas tradiciones locales, que se refieren a un supuesto origen judío de la época colonial, no se equiparan en su importancia con la teoría del presunto origen judío de las poblaciones precolombinas de América:

> Los indios de las Indias islas e tierra firme del mar oceano... son Hebreos e gentes de los diez tribus de Israel que Sálman [Salmanasar IV] Rey de los Asirios, captivó e transmigró en Asia en tiempo del Rey Ezequías [en el 721 a.C.].

Así escribió, ya en el siglo XVI, Francisco Roldán Jiménez, un clérigo que viajó por el Nuevo Mundo, sustentando su afirmación en «cinco razones». La tercera de éstas era «de la lengua e habla que tienen que es Hebraico corrompido, como nosotros hablamos Romance, que es Latín corrompido»; para demostrarlo, citaba detalladamente toda una gama de nombres geográficos, palabras y conceptos que recogió en Cuba y en La Española. La hipótesis volvió a plantearse en varias obras posteriores publicadas a partir de comienzos del siglo XVII. Aparte de interpretaciones de algunos textos bíblicos y apócrifos (entre estos últimos, especialmente el capítulo 13 del cuarto libro de Esdras), los argumentos incluían también observaciones etnográficas y costumbristas que pretendían detectar semejanzas físicas y rituales entre los indios y los judíos[51].

La búsqueda de raíces semíticas y judaicas de las civilizaciones precolombinas continuó durante el siglo XIX, y ha llegado hasta nuestros días. A los argumentos anteriores se suman ahora interpretaciones de hallazgos arqueológicos. Así, analizando la forma de unas figurillas precolombinas encontradas en México, un conocido antropólogo sostuvo, en una conferencia pública pronunciada en junio de 1971 en el Museo Nacional de Antropología de Ciudad de México, que se podían rastrear en ellas rasgos semíticos y negroides, atribuyendo a los primeros una ascendencia netamente judaica. El énfasis en este punto llegó al extremo de

[50] M. Senderey, *Historia de la colectividad israelita de Chile,* Santiago, 1956, p. 47; E. Testa A., «Prólogo» M. Nes-El (Arueste), *Historia de la comunidad sefardí de Chile,* Santiago, 1984, pp. 12-14.

[51] M. Kayserling, *Christopher Columbus,* Nueva York, 1968, pp. 153-156; S. W. Baron, *op. cit.*, vol. XV, pp. 272-273.

mostrar en la mano de una de estas estatuillas lo que para el investigador serían supuestas filacterias...

En un trabajo «revisionista» publicado en ese mismo año, su autor, un norteamericano, leía en una inscripción grabada en una piedra, descubierta ya en 1894 en Bat Creek, estado de Tennesse, una alusión explícita a *Judea* o a *los judíos* que, según él, habría sido cincelada por judíos en el segundo siglo de la era cristiana[52].

Por esa misma época publicó fray Miguel Santa María Puerto una serie de interpretaciones de inscripciones que se encontraron grabadas en piedras y rocas en las cercanías de la ciudad de Tunja, capital del departamento de Boyacá, Colombia. Según él, se trataría de inscripciones en letras hebreas —algunas intercaladas con griegas— cuyo contenido explicaba basándose en sus admirables conocimientos lingüísticos, pero sin pruebas epigráficas de la arqueología del Cercano Oriente. Para él, estas inscripciones serían pruebas fehacientes de una amplia presencia judía precolombina en la región[53].

Aunque todas estas tradiciones e interpretaciones distan mucho, aún hoy, de ser indicios de la existencia de una relación real entre la historia judía y la del continente americano antes de 1492, ya en el siglo XVII sirvieron de base a un hecho histórico innegable, relacionado también, de forma indirecta, con una región de Colombia no muy lejana de Antioquía y Boyacá.

En 1644 llegó a Amsterdam, procedente de América, un viajero judío, Antonio de Montezinos o Aharon Levi, «y declaró delante de diversas personas de la nación portuguesa» que, viajando por las cercanías de Honda, puerto sobre el río Magdalena, con la ayuda de un guía indio consiguió establecer contacto con representantes de una tribu de indígenas judíos. Eran tres hombres y una mujer, y el encuentro tuvo lugar a la orilla de un río, a la otra margen del cual habitaba la tribu. Las conversaciones se prolongaron por tres días, durante los cuales fueron y volvieron hasta 300 personas, siempre de cuatro en cuatro en una sola canoa. Por ellos mismos se enteró Antonio Montezinos de que se con-

[52] W. von Wattenau, Conferencia sobre rasgos semíticos y negroides, junio 1971, en el Museo de Antropología, México; C. H. Gordon, *Before Columbus, Links Between the Old World and Ancient America,* Nueva York, 1971; y véase también R. Sanders, «Who did discover America?», en *Midstream,* 18, 7 (1971), pp. 15-21.

[53] M. Santamaría Puerto, «Lenguaje escrito aborigen de Colombia», en *Verdad, Revista Apologética* (Tunja, Colombia), 24, 38 (1973), pp. 42-85; 25, 39 (1974), pp. 87-124.

sideraban descendientes de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, que pertenecían a la tribu de Rubén y que dos tribus de José —evidentemente Manasé y Efraín— vivían en la cercanía del mar. Rezaban el *Shemah*, la oración básica judía: («Oye, Israel, Adonay nuestro Dios, Adonay uno», Deut., 6, 4), y daban a entender que esperaban la redención[54].

Unos cinco años más tarde, cuando ya Montezinos había muerto fuera de Amsterdam, el rabino Menasseh Ben Israel publicó su obra *Esperança de Israel*. Ésta constituía su extensa respuesta a la petición que le dirigieron desde Inglaterra algunos teólogos cristianos conocidos suyos, a cuyo conocimiento había llegado el testimonio de Montezinos, y que solicitaron que les aclarara las tradiciones y las esperanzas judaicas relacionadas con las tribus perdidas. Por el ambiente de expectativa mesiánica milenarista que dominaba en los círculos intelectuales, la aparición de las tribus perdidas se interpretaba como una señal de la inminente vuelta de Jesús y la consiguiente conversión de los judíos. Según declara el subtítulo este libro «trata del admirable esparzimiento de las diez tribus y su infalible reducción (retorno) con los demás a la patria», o sea, del cumplimiento de la profecía que prevé el retorno de todas las tribus de Israel a Tierra Santa. Se hace en él un análisis minucioso de la veracidad del testimonio de Montezinos en base a otros semejantes y a fuentes bíblicas apócrifas. Su conclusión es que, efectivamente, era posible que por lo menos algunas de las tribus perdidas de Israel hubieran llegado a poblar varias regiones en América.

Esta erudita obra dedicada humildemente «a los muy nobles prudentes y magníficos señores Deputados *[sic]*...» de la comunidad, tenía obviamente un objetivo mucho más amplio. El hecho de que apareciera en ese mismo año, en español, latín, hebreo e inglés, y de que volviera a ser publicada en este último idioma en ediciones mejoradas dos veces en los dos años que siguieron a la primera, denota que su autor la destinaba a desempeñar un papel más amplio que la mera exposición de algunas tradiciones judaicas. La efervescencia mesiánica que reinaba entre los protestantes —al igual que en círculos judíos— fue uno de los motivos de su gran difusión; otro fue la iniciativa diplomática emprendida por Menasseh Ben Israel en ese momento. La dedicatoria de la versión

[54] «Relación de Aharon Levi, alias Antonio de Montezinos», en Menasseh Ben Israel, *Mikveh Israel (Esperanza de Israel) (Amsterdam, 1540-1650)*, Buenos Aires, 1974, pp. 2-15.

inglesa de la obra a la «Corte Suprema, al Parlamento y al Consejo de Estado de Inglaterra» es indicio de este segundo objetivo.

Efectivamente, a partir del año 1650 Menasseh Ben Israel, junto con otros notables sefardíes, intentó convencer a las autoridades británicas de que abrieran sus puertas a la inmigración judía. Estaba en muy buenas relaciones con Oliver Cromwell, el revolucionario líder puritano que destronó y decapitó al rey Carlos I y que fue, desde 1653 hasta su muerte en 1658, Lord Protector de la República de Inglaterra. Más sensibles que otros grupos cristianos al sentido de las Escrituras, y más dispuestos también a someterse a sus mandatos, los puritanos estaban, por eso mismo, más abiertos a argumentos que las tomaran como base, y eso contribuyó al punto de partida de la intervención diplomática de Menasseh Ben Israel.

Basándose en la afirmación de Daniel (cap. XII, v. 7) «y cuando se acabare el esparcimiento del escuadrón del pueblo santo, todas estas cosas [la redención] serán cumplidas», el rabino utilizó el argumento de que el último cabo que faltaba para que la dispersión de los judíos fuera completa y por lo tanto pudiera venir la redención de toda la humanidad, era Inglaterra. La prueba estaba en la comprobada presencia precolombina de los judíos en América, tal como él la había expuesto en *Esperança de Israel.* Adjuntó esta obra a la petición que dirigió a «su alteza, el Lord Protector de la República de Inglaterra, Escocia e Irlanda» y la presentó personalmente a Cromwell en 1655 para que éste la transmitiera a la asamblea de nobles que tenía que tratar el tema.

El argumento místico, basado en el supuesto «descubrimiento» en América de las diez tribus perdidas del pueblo judío, no fue el único empleado por Menasseh Ben Israel en su petición, ni siquiera el principal. Argumentos más concretos, económicos, políticos y coloniales, estaban llamados a desempeñar un papel más importante en su misión. Además, la embajada en sí no tuvo éxito. A pesar del apoyo de Cromwell, la asamblea de nobles no aprobó el asentamiento de judíos. Sin embargo, la misma inclusión de la leyenda de la presencia judía precolombina en América en el libro de Menasseh ben Israel y en su petición, contribuyó a insuflarle vigor y a perpetuar su existencia. En los siglos posteriores volvería a aparecer bajo disintas formas[55].

[55] M. Ben Israel, *To His Highnesse* [sic] *The Lord Protecxtor of the Commonwealth of England Scotland and Ireland, The Humble Addresses* [sic] *of Menasseh Ben Israel, Divine*

Mientras tanto, en la misma época, es decir, la primera mitad del siglo XVII, ya se había desarrollado una presencia judía nada legendaria en las posesiones en América de las potencias protestantes, rivales de las ibéricas.

and doctor of Physic, in Behalfe [sic] *of the Jewish Nation,* 1655, Melbourne, 1868, pp. 3-7. Véase también H. Mechoulan y G. Nahon, *Menasseh Ben Israel, the Hope of Israel—the English Translation of Moses Wall, 1652,* Oxford, 1987, pp. IX-XI, pp. 46-57, pp. 90-95. Véase también R. H. Popkin, «The Rise and Fall of the Jewish Indian Theory», en Y. Kaplan, H. Mechoulan y R. H. Popkin, *Menasseh Ben Israel and His World,* Leiden, Nueva York, 1989.

II

JUDÍOS EN LOS IMPERIOS PROTESTANTES

Comunidades libres en el Brasil holandés

Las siete provincias protestantes de los Países Bajos firmaron en 1579, en Utrecht, el acuerdo que consagraba su unión, iniciando así el largo camino hacia su completa independencia. Judíos sefardíes empezaron a afincarse en Amsterdam y en otras ciudades rebeldes durante la última década del siglo XVI; en los primeros años del siguiente, ya tenían su primera comunidad en dicha ciudad. Su presencia tropezó con la firme oposición del clero calvinista, lo que no impidió que los líderes de Alkemaar firmaran el 10 de mayo de 1604 un decreto que permitía el asentamiento en su ciudad de judíos a los que se garantizaba el libre ejercicio de su religión.

Haarlem y Rotterdam hicieron otro tanto en 1605 y 1610 respectivamente, mientras que en la provincia de Amsterdam la resolución de aceptar o rechazar a los judíos quedó en manos de las autoridades municipales. Esta diversidad de actitudes causó grandes diferencias en la posición legal de los judíos en las distintas regiones de Holanda, diferencias que perduraron hasta el siglo XIX.

La motivación económica y política de todas estas disposiciones era bien obvia, pero su consecuencia fue, en cualquier caso, que los sefardíes, todos ellos cristianos nuevos que judaizaban clandestinamente en Portugal, España y en otros lugares de dominio ibérico, encontraron puertos seguros en la joven república. Durante todo el siglo XVII desarrolaron una flamante comunidad, contribuyendo con sus contactos con los demás «miembros de la Nación» en Europa, en Oriente Próximo y en América, al empuje vertiginoso de la nación holandesa. Esta

actividad tuvo una especial importancia para la presencia judía en América.

En 1621 se fundó la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales como empresa particular respaldada por el gobierno. La guerra por la independencia que libraban las siete provincias que componían la república entró entonces en su fase decisiva después de 12 años (1609-1621) de armisticio, y la Compañía de las Indias incrementó los actos de piratería contra las flotas españolas de las Indias, imponiéndose además el objetivo de conquistar zonas del inmenso imperio hispano-portugués. Entre sus accionistas se encontraban algunos comerciantes judíos, pero su aporte al capital inicial representaba sólo un 0,5 % del total, y su influencia en una empresa encabezada por un personaje cuya poca simpatía por los judíos era notoria, parece haber sido restringida[2].

La Compañía no tardó en lanzarse a la primera campaña: la conquista del principal núcleo de Brasil, Bahía, que era también la capital. Una flota de 26 barcos, con 3.300 hombres armados, llegó el 8 de mayo de 1624 a Bahía, y en dos días, tras breves combates, se apoderó de la ciudad, poniendo en fuga al ejército portugués, a las autoridades y a la gran mayoría de la población civil. Los invasores proclamaron la libertad de cultos, pero bajo su dominio quedaron muy pocos portugueses, inclusive cristianos nuevos, que pudieran gozar de ella. Los que esperaban que los cristianos nuevos se aliaran con los holandeses se equivocaron. El fracaso de estos últimos, que no pudieron mantener su conquista por más de diez meses, se debió precisamente más a la resistencia civil que a la militar. Si los holandeses hubieran contado con el apoyo de los numerosos cristaos novos de Bahía, tal vez hubieran podido resistir más el contraataque portugués, y hubiera habido una represalia masiva contra los judaizantes después de la derrota holandesa[3].

[1] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 23-54. Véase también J. Michman-Melkman, «The Netherlands», en G. Wigoder (editor), *Jewish Art and Civilization,* Nueva York-Friburgo, 1972, vol. II, pp. 54-55.

[2] S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 44, 327-329. Los judíos aportaron 36.100 florines de los 7.108.000 que integraron el capital original. Willem Usselinx fue promotor de la empresa. Véase también A. Wiznitzer, *Jews in Colonial Brasil,* Nueva York, 1960, p. 48.

[3] A. Wiznitzer, *ibid.,* pp. 1-55; S. W. Baron, *A Social..., op. cit.,* vol. XV, pp. 324-336. Entre las 22 personas que los portugueses ejecutaron por traición, se encontraban sólo seis cristianos nuevos. A. Nowinsky, en *Cristãos Novos..., op. cit.,* pp. 63-71,

El episodio terminó con la retirada del ejército de la Compañía Holandesa, pero ésta tardó sólo 6 años en repetir el intento. Esta vez sus tropas llegaban mejor pertrechadas: 7.180 mercenarios desembarcaron de 56 navíos el 14 de febrero de 1630, y un día después se apoderaron de las ciudades de Recife y Olinda. Se conoce el nombre de 4 soldados judíos en esta variopinta fuerza de holandeses, alemanes, noruegos, escoceses y otros, pero es posible que este número no agote la totalidad de los judíos que desembarcaron aquel día en Brasil. Los comandantes holandeses llegaban con órdenes precisas en cuanto al régimen que iban a establecer, órdenes que habían sido revisadas y aprobadas por el gobierno (los «Estados Generales») de La Haya, e incluían la libertad de culto para los españoles, portugueses y nativos, tanto católicos como judíos:

> No se les hará molestia alguna a los que professan otro [*sic*] Religión ni se l[es] hará agravio [a sus] consciencias... sino es que hiziessen algun escandalo publico,

rezaba el artículo correspondiente de un decreto publicado cuatro años más tarde que reconfirmaba las disposiciones tomadas de antes y establecía también que

> No exercitaran ni dexaran que públicamente se exercite otro culto Divino sino el que aqui [en Holanda] se professa y exercita por autoridad publica;

una alusión implícita no sólo a la Iglesia calvinista reformada sino también a la religión judía[4].

El propósito evidente de esta disposición era ganarse la simpatía de los judaizantes y disipar los temores de los portugueses que formaban parte de la población local; su resultado fue la creación de un clima de libertad que facilitó el establecimiento de una comunidad judía libre.

El número de *cristãos novos* en Pernambuco y Paraíba que aprove-

indica que la mayoría de la élite de los cristianos nuevos en Bahía tenían parientes en Portugal y se mantenían fieles al país.

[4] A. Wiznitzer, *Jews in Colonial..., op. cit.*, p. 57; S. W. Baron, *A Social..., op. cit.*, vol. XV, p. 333. La cita está tomada de I. S. Emmanuel, «New light on early american jewry», en *American Jewish Archives*, 7, 1 (enero 1955), p. 57, nota 4.

charon la libertad y volvieron a su fe no fue muy grande. Quizá se sumaran a ellos judaizantes de la capitanía de Bahía no conquistada por los holandeses pero, en cualquier caso, no disminuyó drásticamente por esta razón la presencia de los cristianos nuevos en la sociedad blanca bahiana, en la cual representaban entre el 10 y el 20 %. Los cristãos novos de Bahía contribuyeron proporcionalmente a su riqueza en las colectas de fondos destinadas a financiar la guerra contra los holandeses. La mayoría de la comunidad judía de Recife, por consiguiente, no se reclutó en Brasil, sino que llegó de Holanda[5].

La conquista de Pernambuco resultó un mal negocio que acarreó importantes pérdidas a los accionistas de la Compañía hasta que Johan Maurits Van Nassau fue nombrado gobernador general en el año 1636. Bajo su mando, la colonia empezó a prosperar. Consiguió reactivar la producción de azúcar, paralizada casi por completo durante los años precedentes a causa de la fuga de los dueños de los ingenios. En 1639 ya funcionaban 120 de las 166 empresas azucareras que existían en Pernambuco antes de la conquista holandesa, y esta producción propició un auge en las exportaciones e importaciones –inclusive la de esclavos–, así como el incremento de los servicios financieros. El permiso de comerciar con los territorios portugueses otorgado por la Compañía Holandesa en 1639, contribuyó también a la expansión económica[6].

El hecho de que el gobierno de Johan Maurits coincidiera con años de gran agitación en la Península Ibérica contribuyó a su éxito. A los primeros levantamientos frustrados de los portugueses contra el dominio español en los años 1634 y 1637, siguió en 1640 la gran rebelión que entronizó a João IV de Braganza como rey de Portugal. Con España debilitada y Portugal independiente, Holanda gozaba de mayor poder y prestigio, y pudo prestar a su colonia americana toda la atención que merecía.

Estas circunstancias favorecían la inmigración a Pernambuco, y los judíos destacaron entre los que buscaron su suerte en Brasil. En dos ocasiones, en los años 1638 y 1641, llegaron de una sola vez hasta 200 in-

[5] A. Novinsky, *Cristãos Novos..., op. cit.,* pp. 66-67. A. Wiznitzer, *Jews in Colonial..., op. cit.,* pp. 60-61, citando Frei Manoel Calado, *O Valeroso Luciendo e Triunpho da Liberdade,* Lisboa, 1668, y otra fuente contemporánea no judía, que enumeran un total de 27 nombres de cristianos nuevos que habían vuelto al judaísmo.

[6] A. Wiznitzer, *ibid.,* pp. 61-91, *passim.*

migrantes judíos. Los más ricos contribuyeron al crecimiento económico como dueños de ingenios o arrendatarios de los ingresos del fisco; otros, como comerciantes en todo tipo de productos de la colonia y de la metrópoli, incluido el tráfico de esclavos; los buho, en fin, que prestaron los servicios financieros que precisaba toda esta actividad económica. Su conocimiento del portugués y su afinidad con los cristianos nuevos los capacitaron como naturales intermediarios entre los holandeses y la población local. En el censo realizado en el año 1645, se registraron en la colonia 2.899 civiles blancos –la población total era de 12.703 personas–. Las evaluaciones en cuanto a la proporción de judíos entre los civiles varían desde el 12 hasta el 50 %, pero todos concuerdan en que por su importancia cualitativa, gozaban de una posición que igualaba y aun superaba a veces a la de sus hermanos –y protectores– en la metrópoli[7].

La vida comunitaria judía, que se inició modestamente en 1631 con la celebración de servicios religiosos en casas particulares y con la adquisición de un *Sefer Torá* (Rollo de la Ley, cuya lectura en público forma parte esencial del servicio religioso judío), se fortaleció en 1641 con la llegada de dos rabinos, Yshac (Isaac) Aboab da Fonseca y Mosseh Raphael de Aguilar. Por entonces, ya existían dos comunidades organizadas, Zur Israel y Maguen Abraham, en Recife y en la recientemente fundada ciudad de Mauricia, respectivamente. Además de mantener todos los servicios comunitarios necesarios (cementerio, baños, escuela, instituciones de caridad, etc.) estas comunidades contribuían también al sostén de las existentes en Tierra Santa, enviando sus donativos a Jerusalén, Hebrón, Safed y Tiberíades.

En los demás territorios dominados por los holandeses –Paraíba, Itamaracá y Maranhao– se asentaron unos pocos judíos, llegando a formar reducidas comunidades sólo en los dos primeros lugares mencionados. Sus servicios religiosos estaban a cargo de oficiantes locales, que al parecer mantenían estrechos contactos con los rabinos de Recife[8].

La libertad religiosa de que gozaban los judíos, así como sus actividades económicas, no tardaron en suscitar las envidias de los católicos

[7] *Idem,* «The Number of Jews in Dutch Brasil 1630-1654», en *JSS,* 16, 2 (1954), pp. 107-111, donde se ofrece una evaluación máxima del número de judíos en 1.645-1.450 personas; y véase E. y F. Wolff, *A odisseia dos judeus de Recife,* São Paulo, 1974, pp. 274-277, quienes la refutan, ofreciendo una cifra de sólo 350 personas.

[8] I. S. Enmmanuel, «New light», *op. cit.,* apéndice D, pp. 35-38; F. y E. Wolff, *A odisseia..., op. cit.,* p. 135.

y calvinistas piadosos y de ciertos comerciantes. En los concejos municipales, donde a los judíos les estaba vedada la participación, se decidió solicitar la anulación de la libertad religiosa de éstos últimos. Johan Maurits, que era un calvinista convencido, no accedió a esta demanda, pero dejó claro que la libertad de los judíos dependía de la buena voluntad de las autoridades; ésta a su vez, estaba condicionada por la influencia económica y política que los judíos pudieran ejercer en Amsterdam. Esto se puso de manifiesto muy pronto, cuando empezó la reconquista de los portugueses en Brasil[9].

En 1644, inmediatamente después del retorno de Johan Maurits a Holanda, empezaron André Vidal de Negreiros y João Fernández Vieira, los patriotas brasileños, a conspirar contra el domino de los holandeses. Los judíos, que nada podían esperar de una restauración portuguesa, informaron a las autoridades de los pormenores del complot, lo que incrementó todavía más el odio de los conjurados contra ellos. Con los ojos puestos en sus intereses vitales, y temiendo que los holandeses los abandonaran, los judíos instaron a la comunidad de Amsterdam para que convenciera al gobierno central de La Haya de que diera órdenes explícitas que los protegieran de una eventual traición por parte de las autoridades locales. El 19 de diciembre de 1645, el gobierno —«los señores de Estados Generales»— accedió a la petición, proclamando lo que la comunidad de Amsterdam registró en sus anales como la «Patente Onrossa» (Patente Honrosa). Alabando la lealtad y el coraje de la «Nación Judía» en general, el gobierno tomaba bajo su protección a la «Nación Judía» de Brasil y ordenaba a las autoridades locales que trataran a los judíos en todas las circunstancias, ordinarias y extraordinarias,

> no haciendo o viendo o permitiendo que se haga diferencia o distinción alguna entre ellos y nuestros demás habitantes [ingeboornen] de ninguna forma[10].

Esta ordenanza se cumplió al pie de la letra durante la guerra sin cuartel que libraron los portugueses en los ocho años siguientes. La vida en la colonia siguió su curso durante ese tiempo a pesar de que los ho-

[9] A. Winznitwer, *Jews in Colonial..., op. cit.*, pp. 73-75; S. W. Baron, *A Social..., op. cit.*, vol. XV, p. 335.

[10] I. S. Emmanuel, «New light», *op. cit.*, pp. 10-13, apéndices F, G, pp. 43-46.

landeses perdían constantemente territorios y riquezas. Las comunidades judías mantenían también su vida cotidiana, encontrando tiempo y energía para disputarse la hegemonía interna en una serie de litigios entre la Zur Israel y la Maguen Abraham, que terminaron en 1648 con su completa fusión. Los judíos participaron en la defensa militar de la colonia en pie de igualdad con sus vecinos, sufriendo bajas en los choques armados. Dado que los *cristãos novos* de Bahía —incluso los judaizantes— se habían abanderado por completo a la causa brasileña, «los miembros de la Nación» se encontraron enfrentados e incorporados a los dos bandos beligerantes[11].

Las pérdidas que sufrió la Compañía Holandesa en Brasil menguaron su capacidad y hasta su interés por resistir. El estado holandés, involucrado a partir de mayo de 1652 en una guerra con Inglaterra, no pudo mandar fuerza marítima alguna para la defensa de Recife, según se hizo saber a los tres emisarios, dos calvinistas y un judío, que fueron enviados en 1653 a Holanda para pedir refuerzos o, en el peor de los casos, para que se establecieran contactos que permitieran lograr una paz negociada. La llegada a Recife el 20 de diciembre de 1653 de una armada portuguesa preludió la derrota completa de los holandeses. Efectivamente, el 26 de enero de 1654, después de diez días de combate en la ciudad, se rindieron las fuerzas holandesas.

El acuerdo firmado ese día preveía la retirada ordenada y completa de todos los holandeses, incluidos los judíos, sin discriminación alguna, así como el pago de una compensación por los bienes que los vencidos habían de abandonar. En tratados ulteriores se enumeraron las reclamaciones que aún quedaban pendientes, y las relaciones que se hicieron revelan que hasta dos tercios de ellas se referían a propiedades de judíos. Las sinagogas, la «Plaza de los Judíos» y, por supuesto, la «Fortificación de los Judíos» —todos ellos topónimos en el mapa de la Recife holandesa—, cambiaron de manos y de nombre al llegar a su fin la única presencia abierta de judíos en territorios coloniales ibéricos[12].

[11] *Ibidem,* pp. 4-9, 24-34. En cuanto a Bahía, se trataba, por supuesto, de los que habían sobrevivido a la «Grande Inquisiçao» de 1646; véase a A. Novinsky, *Cristãos Novos..., op. cit.,* pp. 80-100, *passim.*

[12] F. y E. Wolff, *A odisseia..., op. cit.,* p. 11; A. Wiznitzer, *Jews in Colonial..., op. cit.,* pp. 92-127, *passim.* Sobre la vida interna de las comunidades, véase A. Wiznitzer, «O livro de atas das congregações judaicas Zur Israel em Recife e Maguen Abraham em Mauricia, Brasil 1648-1653», en *Anais da Biblioteca Nacional,* 74 (Río de Janeiro, 1953),

Guayana y Curaçao: judíos bajo bandera holandesa

La caída del poder holandés en Brasil sorprendió en la colonia a «mas de seycientas personas q[ue] avia (había) de los nuestros», según relataba el rabino Saúl Leví Mortera de Amsterdam en 1660; todos lograron embarcarse rumbo a Holanda; algunos llegaron a distintos puntos del Caribe[13]. El brusco incremento de la población judía de varias comunidades de Holanda, que se había notado ya a partir del comienzo de la década de 1650, agudizó la necesidad de encontrar nuevos puertos seguros para los«miembros de la Nación». La misión de Menasseh Ben Israel a Inglaterra estaba relacionada con esa inquietud, y al fracasar se buscó otra salida en las demás posesiones holandesas en América. En este contexto surgió la colonización de la zona llamada Wilde Cust (Costa Salvaje) o Nueva Zelanda, por su dependencia de la cámara de Zelanda de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales. Esta zona incluía los ríos Berbice y Demerara, y especialmente el gran río Essequibo, que hoy forman todos parte de la república de Guyana. El 12 de octubre de 1656, la Compañía publicó los términos para la nueva colonización en esa zona; en octubre del año siguiente se reunía una delegación de la comunidad judía de Amsterdam con la comisión encargada del gobierno de Nueva Zelanda, con el evidente objetivo de tratar las bases para el establecimiento de gran número de judíos en esa región. El resultado de estas deliberaciones fue una carta de *Privilegios particulares de la Nación Hebrea en la nueva colonización de Wilde Cust,* acordada el 22 de noviembre de 1657[14].

A los judíos se les aseguraba en ella la completa libertad de conciencia y de culto, y se les garantizaba que las autoridades respetarían sus

pp. 213-240. Para la relación de bienes por los cuales se reclamó indemnización en 1672, después de los tratados de comercio entre Holanda y Portugal en los años 1663 y 1669, véase I. S. Emmanuel, «Seventeenth century brazilian jewry: a critical review», en *American Jewish Arhive,* 14, 1 (1962), pp. 50-57.

[13] A. Wiznitzer, «The number of jews», *op. cit.*, pp. 112-114, citando del libro de Saúl Leví Mortera, *Prouvidencia de Dios con Ysrael.*

[14] «Concept van notificatie», publicado por J. Meijer, *Pioneers of Pauroma, Contribution to the Earliest History of the Jewish Colonization of America,* Paramaribo, 1954, pp. 47-52. La historia y el texto de la carta de privilegio según R. Cohen, «The Egarton manuscript», en *AJHHO,* 66, 4 (1973), PP. 333-347. Véase también Y. H. Yerushalmi, «Between Amsterdam and New Amsterdam, The Place of Curaçao and the Caribbean in early modern jewish history», en *American Jewish History,* 72, 2 (1982), pp. 186-189.

días sagrados. Se les reconocía también el derecho a dirigir su vida comunitaria con total autonomía, según sus propias reglas. Además, este privilegio prometía «que se admitirá a todos los judíos como ciudadanos, como los mismos naturales de Zelanda que asentaren su domicilio en dicha costa, logrando con los mismos todos los privilegios de que ellos gozaren».

Aparte de proporcionarles otras facilidades de índole económica, no necesariamente constreñidas a los judíos, estas disposiciones significaban para ellos, de hecho, la completa igualdad de derechos junto con la libertad de mantener intacta su identidad y sus instituciones. La urgencia de la Compañía por poblar y desarrollar la colonia y la posibilidad que tenían los judíos de proveer elementos adecuados para una colonización de ese tipo, experimentados en la vida tropical y ansiosos por asegurarse una existencia firme, produjeron esta carta de derechos.

El 2 de febrero de 1658 se embarcó un primer grupo de colonos judíos; el 12 de mayo, otro. Jeosua Nunes Netto y Josef Pereira nos han dejado una detallada descripción de la travesía de este último. En ese documento se vislumbra claramente la imagen de unas personas que ya habían desafiado las penurias que conllevaba el viaje a América, que estaban orgullosas de su judaísmo y dispuestas a exigir que se respetara su fe. El mismo capitán de la nave *Concordia,* en la que hicieron la travesía, pudo constatar estas cualidades. Cuando quiso desviarse del rumbo prefijado, se opusieron sus pasajeros judíos con argumentos que él mismo tuvo que reconocer que eran los de «hombres experimentados»; cuando al cabo del largo viaje, el barco llegó por fin a su destino y los demás pasajeros desembarcaron despreocupadamente, el capitán descubrió con gran asombro y enojo, que siendo sábado, los judíos se negaban a bajar a tierra porque no querían profanar su día sagrado... El clima del país tropical no molestaba a los inmigrantes judíos; todo lo contrario; daban gracias «a Dios de nos haber sacado de este infierno de nieve [Holanda] y de nos haber traído a estas tierras tan bellas».

Los inmigrantes judíos fundaron su colonia en las orillas del río Pomaroon («Pauroma»), afluente del Essequibo. Plantaron caña de azúcar, tabaco y otros productos, comerciaron con los indios y gozaron de su derecho a la igualdad y a la autonomía, pero todo por unos pocos años[15].

[15] «Copia da relação que da barra de Pauroma em Wilde Kust mandao Jesoua Nunez Netto e Joseph Pereira, datada em 15 de septembro 1658», publicado por J. Mei-

En esos mismos años se desarrolló otro núcleo de pobladores judíos en Cayenne, en la parte oriental de las Guyanas. Respondiendo a la iniciativa de David Nassi, concesionario judío de la Compañía Holandesa, se asentaron allí grupos de colonos judíos en condiciones legales semejantes a las que se habían otorgado a los pioneros de Nueva Zelanda. Un contingente de 152 personas, probablemente encabezado por el mismo David Nassi, llegó en 1660 de Livorno, el importante puerto italiano que era, además, sede de una gran comunidad judía hispano-portuguesa. En 1663 les siguieron más pobladores. Surinam, situada al este de Wilde Cust y al oeste de Cayenne, estaba entonces bajo el dominio inglés, establecido por lord Willoughby, gobernador de Barbados en 1651. En su afán por incrementar la población, y, sobre todo, por atraer a gente experientada en el cultivo del azúcar, las autoridades británicas publicaron el 18 de agosto de 1665 una carta de privilegios muy semejante a la que tenían los judíos en las colonias holandesas, y con toda probabilidad inspirada directamente en ella. Este gesto, que transformó a todas las regiones de Guyana en una supuesta tierra de libertad para los judíos, estaba ya ligado a los trastornos políticos que minaron la existencia misma de los colonos[16].

Las contiendas bélicas entre Holanda, Inglaterra y Francia en Europa sacudieron a la región en los años 1664-1667. Primero cayó la colonia de Cayenne: su conquista por los franceses en 1664 comprometió la presencia de los judíos, que estaba vedada en la metrópoli. A los tres años una fuerza inglesa se apoderó de la Wilde Cust y de Cayenne, llevando a los colonos judíos de esta última a Surinam, por considerarlos un elemento colonizador muy importante. Un asalto de saqueo francés a la zona de Essequibo y la campaña de reconquista holandesa destruyeron las colonias de Nueva Zelanda. En este movimiento bélico Holanda se apoderó de Surinam. La guerra no cesó hasta que Holanda e Inglaterra firmaron la paz el 31 de julio de 1666. La Wilde Cust quedó bajo dominio británico, y Surinam en manos de los holandeses.

jer, *Pioneers of Pauroma..., op. cit.*, pp. 23-32. Véase S. Oppenheim, «An early jewish colony in western Guiana, 1658-1666», en *PAJHS*, 16 (1907), pp. 95-186. La primera descripción documentada de esta colonia.

[16] Y. H. Yerushalmi, «Between Amsterdam», *op. cit.*, p. 187; L. L. E. Rens, «Analysis of annals relating to early jewish settlement in Surinam», en R. Cohen (editor), *The Jewish Nation in Surinam*, Amsterdam, 1982, pp. 32-33.

La escasa población judía de Surinam, evaluada en 1665 en tan sólo 30 personas e incrementada luego por refugiados, llegó en esta ocasión a 200 personas, y los gobernantes holandeses hicieron lo posible por no perderlas. La reconfirmación de los derechos a la igualdad de la carta de 1657 fue una de las medidas tomadas con tal fin. Éste fue el punto de partida del crecimiento, lento pero incesante, de una comunidad rural y urbana cuyos miembros principales se ocupaban de la producción de azúcar, y que participó en pie de igualdad en el consejo representativo local, manteniendo a la vez su autonomía comunitaria[17].

Las plantaciones de los judíos se extendían hasta las orillas del río Surinam, y en 1691 se formó la base de la Jooden Savaanah, un centro rural propio de los judíos situado a unos 15 kilómetros de la actual capital Paramaribo, en un terreno parcialmente cedido por el gobierno. Por aquel entonces vivían en Surinam 104 familias judías, compuestas por un total de 570 personas. La prosperidad de la comunidad llegó a su punto culminante durante la primera mitad del siglo XVIII: en 1730, un total de 115 plantaciones de las 400 existentes pertenecían a judíos. A partir de entonces y hasta el siglo XIX los judíos participaron en todos los altibajos de la colonia[18].

La estabilidad y continuidad de la comunidad judía de Surinam tuvo paralelo sólo en otra, a la constituida a partir de la mitad del siglo XVII en la pequeña y árida isla de Curaçao.

La presencia del primer judío en Curaçao se registró el 29 de julio de 1634, día en que una flotilla de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales se apoderó de la isla sin encontrar resistencia. Samuel Cohen, nativo de Portugal y vuelto al judaísmo en Amsterdam, era el intérprete del comandante de la fuerza holandesa, y se quedó en Curaçao durante varios años. Pero ni él ni João de Yllan, gran empresario judío

[17] Z. Loker, «Cayenne, perek be-haguira ube-hityashvut yehudit ba-olam he-jadash ba-mea ha-17» («Cayenne, un nuevo capítulo de emigración y colonización judía en el Nuevo Mundo en el siglo XVII»), en *Zion* (Jerusalén), 48 (5743-1983), pp. 107-116; L. L. Rens, *Analysis... op. cit.*, pp. 26-36. El autor refuta la posibilidad de que la población judía de Surinam llegara en 1667 a 1.000 personas, y calcula que no sobrepasaba las 200. Véase también R. Cohen, «Surinam Jews under british rule, a contemporary report», en *Michael*, 10 (Tel Aviv, 1986), pp. 39-48.

[18] R. Cohen, «Surinam», en *EJ*, Jerusalén, 1971, vol. XV, p. 529; G. W. van der Meiden, «Governor Mauricius and the political rights of the Surinam jews», en R. Cohen (editor), *The Jewish Nation in Surinam*, Amsterdam, 1982, pp. 49-51.

de Amsterdam, concesionario de la Compañía Holandesa en 1651 para el establecimiento de una colonia judía en Curaçao, lograron formar una comunidad duradera. Los pocos recursos naturales de que disponía la isla –y la política de la Compañía de mantener el monopolio del comercio y de fijar los precios de varias provisiones básicas como la de esclavos– no atrajeron pobladores, hasta el punto de que en un cierto momento la misma Compañía consideró la posibilidad de abandonar la isla. El 31 de marzo de 1659 otro empresario judío, Isaac da Costa, consiguió una concesión más ventajosa, y su empresa culminó en la fundación de la comunidad Mikveh Israel (Esperanza de Israel), que existe hasta el día de hoy[19].

Una vez aseguradas su libertad de culto y autonomía comunitaria y facilitado su asentamiento por parte de la Compañía Holandesa, los nuevos inmigrantes no tardaron en establecerse firmemente. Al primer grupo de 70 personas, que incluía a ex dirigentes de la comunidad de Recife, siguieron en los años siguientes muchos otros que formaron una comunidad diversificada junto con los remanentes de los intentos de colonización anteriores. Estaba integrada por personas de toda la escala social, desde elementos adinerados hasta indigentes cuyo traslado a Curaçao fue pagado por las comunidades de Holanda.

La Compañía Holandesa cedió a los judíos un terreno a lo largo de la costa, y a las plantaciones que se hicieron allí se sumaron otras, hasta llegar a comienzos del siglo XVIII a un total de 25. Al principio cultivaron caña de azúcar y tabaco, y luego añil, limones, naranjas y legumbres. Esta producción, basada por supuesto en una mano de obra esclava traída por la Compañía Holandesa de África Occidental, se vio constantemente obstaculizada por la aridez del suelo y las frecuentes sequías. Luchando por la prosperidad de sus empresas, los plantadores judíos las ampliaron a otras ramas de la actividad económica, la ganadería, por un lado, y el comercio por el otro. Este último, que se benefició de la ubicación geográfica de Curaçao, llegó a convertirse en el principal.

A sólo 60 kilómetros de las costas de Nueva Granada, en pleno centro de colonias agrícolas, muy cercana a las demás islas del Caribe y a las principales rutas de las flotas españolas, la isla reunía condiciones óp-

[19] La historia de esta comunidad ha sido investigada profundamente por Isaac S. y Suzanne Emmanuel en su obra monumental *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, Cincinnati, 1970. Véase vol. I, pp. 37-56.

timas para el florecimiento de las relaciones comerciales multilaterales. La Compañía Holandesa la utilizó como centro principal de su comercio de esclavos, en el cual participaron también algunos de los más pudientes empresarios judíos, tanto de Amsterdam como de Curaçao. Phelipe Henríquez, alias Jahacob Senior, destacó entre ellos por ser el único judío de Curaçao que la Compañía Holandesa autorizó a trasladar esclavos en su barco directamente desde África. Esta calidad de propietario de navíos y navegante la compartía con muchos otros judíos. Durante los primeros 60 años de presencia judía en Curaçao se registraron nada menos que 200 barcos que eran propiedad o estaban bajo mando de judíos. La piratería, tanto la privada como la sostenida por gobiernos rivales, que abundaba en toda la región, obligó también a los navegantes judíos a armar sus embarcaciones, que sirvieron muy a menudo, además, de tiendas flotantes. Los comerciantes atracaban en diversos puertos para intercambiar manufacturas holandesas por mercaderías locales. En su circuito estaban incluidos también puertos españoles en Nueva Granada, Santo Domingo y Cuba. Existen testimonios fehacientes de que tal comercio judío se efectuó con varias localidades de Venezuela y a veces hasta con la misma capital de Nueva Granada, Cartagena. Los nombres de algunos barcos –*El Profeta Elías, Zebulón e Yisajar, Beraja Veshalom (Bendición y Paz), Mazal Tov (Buena Suerte),* etc.– denotaban abiertamente el judaísmo de sus dueños. Siendo este comercio contrario a las leyes del monopolio español que imperaban, los comerciantes corrían graves riesgos. En algunos casos cayeron en manos de la Inquisición, de las que no podían salvarse si se comprobaba que habían sido cristianos nuevos. A pesar de todo, los judíos ocuparon una posición preponderante en la navegación y el comercio de la zona, y ésa fue la principal fuente de la prosperidad judía de Curaçao[20].

La vida comunitaria se regía por los reglamentos adoptados en Amsterdam. Dirigida por un reducido comité *(mahamad)* debidamente elegido por los miembros y guiada desde 1674 por un rabino, la comunidad de Curaçao –a la par que todas las demás comunidades en el mundo judío– estableció todas las instituciones imprescindibles para satisfacer sus necesidades religiosas y de ayuda social. La autonomía de que gozaba implicaba la facultad de los dirigentes para vigilar la vida

[20] *Ibidem,* vol. I, pp. 62-68, 74-80, y véase la lista de barcos y sus propietarios, en *ibidem,* vol. II, pp. 681-728.

religiosa y comunitaria de sus miembros, castigando, a veces con ayuda de las autoridades civiles, a los transgresores.

Esta misma organización interna les permitió también luchar por mantener sus derechos. Así en 1701, cuando el gobernador Nicolaas van Beck ordenó a los judíos que mandaran a sus esclavos los sábados a trabajar en la fortificación de la ciudad, éstos se negaron, ya que el descanso sabático es obligatorio tanto para los esclavos de judíos como para sus dueños, y no existía un peligro serio que justificara la profanación del día sagrado. Doce años más tarde, cuando el pirata francés Jacques Cassard atacó Curaçao, los judíos, formados en una unidad militar propia, tomaron parte en la batalla. Al vencer Cassard, fue un judío quien negoció el monto del rescate a pagar, y los judíos contribuyeron proporcionalmente a su riqueza. En todos estos sucesos, el liderazgo desempeñó un importante papel.

En ese tiempo vivían en Curaçao 140 familias judías mientras que la población gentil (blanca y libre) estaba formada por 320. Prósperos, fieles a la causa holandesa, ampliamente presentes en todas las actividades económicas, los judíos eran lo suficientemente importantes como para que la Compañía Holandesa no respaldara a sus enemigos. En casos de mala voluntad o directa enemistad por parte de gobernadores u oficiales locales, los dirigentes judíos consiguieron –muy a menudo mediante la intervención de la comunidad de Amsterdam– que las autoridades superiores de la Compañía intervinieran a su favor[21].

En la fiesta de la Pascua del año 1732, inauguró la Comunidad Mikveh Israel su nueva sinagoga, que existe hasta el día de hoy y es la más antigua de todo el hemisferio. Por entonces, Curaçao era la comunidad más fuerte de América, y participaba por intermedio de la de Amsterdam en la vida del pueblo judío entero. Su afecto por Tierra Santa se manifestaba en sus contribuciones anuales a las comunidades establecidas en ella y en la generosa recepción que brindó a los emisarios procedentes de Jerusalén que en ocasiones llegaron hasta allí. Este sentimiento de apego encontraba su expresión, simbólicamente, en la costumbre de esparcir tierra de Jerusalén en el suelo de la sinagoga. Como comunidad madre de toda la región, Curaçao contribuyó a las necesidades de las pequeñas comunidades que se formaron en los territorios bri-

[21] *Ibidem,* vol. I, pp. 100-115.

tánicos de la zona, y en la larga lista de destinatarios de su ayuda figura en primer lugar la comunidad de Nueva York[22].

Presencia judía en territorios británicos

Al pedir la readmisión de los judíos en Inglaterra, Menasseh Ben Israel y los demás dirigentes no tenían puestos sus ojos únicamente en la metrópoli. Si se hubiera legalizado la presencia judía en Londres, se habría permitido también su integración en las colonias que Inglaterra iba adquiriendo en el Caribe. Con miembros de la «Nación» legalmente instalados en ambas partes, el Acta de Navegación de octubre de 1651, que imponía el monopolio de los barcos ingleses en el tráfico con sus colonias habría perdido el efecto negativo que tenía para los comerciantes sefardíes de Holanda. A éstos les había afectado, personalmente o por medio de sus familiares, el derrumbe de la colonia holandesa en Pernambuco, lo que hizo que tuvieran un interés aún mayor por poder llevar a cabo una actividad comercial en las colonias. La misma petición explicaba detenidamente las ventajas que Inglaterra obtendría del incremento de la presencia de los judíos y de sus fortunas.

Los miembros del consejo británico sopesaron los razonamientos económicos, pero en sus decisiones prevalecieron las motivaciones religiosas. La condición de semiclandestinidad del puñado de judíos que ya vivía en Londres –unas 20 familias– se atenuó al dárseles autorización, el 25 de junio de 1656, para celebrar sus ritos religiosos en casas particulares y para fundar un cementerio. Este fue el máximo límite al que llegó la tolerancia británica en aquel momento[23].

La restauración de la monarquía en 1660 bajo el cetro de Carlos II

[22] *Ibidem,* vol. I, pp. 153-165; vol. II, p. 753. Véase también Y. Kaplan, «The Curaçao and Amsterdam jewish coomunities in the 17th and 18th centuries», en *American Jewish History,* 72, 2 (1982), p. 197.

[23] J. I. Israel, «Menasseh Ben Israel and the dutch Sephardic colonization movement of the Mid-seventeenth century (1645-1657)», en Y. Kaplan, H. Mechoulan, R. H. Popkin (editores), *Menasseh Ben Israel..., op. cit.,* pp. 153-163. Martínez (David Abravanel) Manuel Dormido, gran comerciante nativo de Andalucía, vuelto al judaísmo en Amsterdam y radicado en Londres, cumplía un importante papel. Véase también D. Patinkin, «Mercantilism and the readmission of the jews to England», en *Jewish Social Studies,* 8, 3 (1946), pp. 161-178; C. Roth, «The resettlement of the jews», *op. cit.,* pp. 13-15. La solicitud de legalizar su presencia como judíos residentes en Londres fue pre-

no cambió la situación de los judíos, cuyo número había aumentado en los últimos años de la República. La evolución de la posición legal de los judíos en Inglaterra estaba destinada a ser lenta, con las mejoras prácticas antecediendo siempre a las disposiciones legales. Este fenómeno se dio también en las colonias británicas del Caribe.

El punto de partida del colonialismo inglés en esta región fueron las minúsculas islas de las que Barbados, tomada en 1625, era la principal. Gran Bretaña conquistó en 1655 la gran isla de Jamaica. Pronto se disiparon las esperanzas de encontrar oro y otras riquezas naturales en estos dominios, cuyo valor estribaba —aparte de servir de bases marítimas— en las plantaciones, primero de tabaco y, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, de azúcar. Esta última, el ron sacado de la melaza —el residuo de su cristalización— y los esclavos, imprescindibles para su cultivo, eran las ramas principales de la actividad agrícola, industrial y mercantil. A ellas se agregaron, por supuesto, muchas otras, siendo la piratería una de ellas hasta que las potencias europeas acordaron ponerle coto en 1693.

En el supuesto de que hubiera cristianos nuevos en Jamaica en el momento de la conquista, ellos fueron los primeros pobladores de origen judío. En Barbados, que no tenía población española la anterior, el primer judío cuya residencia fue autorizada oficialmente, el 20 de abril de 1655, fue Abraham de Mercado, médico y ex miembro activo de la comunidad de Recife. En el caso de que otros refugiados de Pernambuco quisieran hallar asilo temporal en esa isla o en cualquier otra, necesitaban, para establecerse firmemente con una mínima igualdad de oportunidades, la autorización del Consejo de Plantaciones Exteriores (Council of Foreign Plantations), la autoridad británica encargada entonces de las colonias. Benjamín de Caseres, Henry de Caseres y Jacobo Fraso, comerciantes muy pudientes, respaldados por una recomendación del rey de Dinamarca, apelaron el 8 de abril de 1661 al rey Carlos II pidiendo permiso para vivir y comerciar en Barbados. El Consejo de Plantaciones, al cual fue remitida la petición, acordó la autorización en vista de los méritos personales que reunían los solicitantes, pero se negó a adoptar una disposición de principio más general que hubiera permitido la radicación de más judíos en la colonia. El mismo año, Jacob Jeo-

sentada por temor a que, dado el estado de guerra entre España e Inglaterra, se les persiguiera por ser «españoles».

sua Bueno Enriques, residente de Jamaica, presentó una solicitud similar con idénticos resultados[24].

La legislación británica sobre comercio y navegación de los años 1651-1663, que estableció el monopolio absoluto en el comercio y en el transporte marítimo para ciudadanos y buques ingleses, iba dirigida explícitamente contra «judíos, franceses y demás extranjeros». El inmigrante judío podía solicitar ser reconocido como residente, lo que le permitía comerciar pero no poseer bienes raíces. Quedaba facultado también para pedir la naturalización, que le eximiría de las demás restricciones. Pero el acceso a estas categorías legales dependía de una decisión favorable de las autoridades en cada caso individual.

El sistema de peticiones personales, a las cuales se opusieron importanes sectores de la sociedad local —en primer lugar los comerciantes— hizo que la libertad de los judíos en las colonias británicas durante el siglo XVII fuera muy limitada, sobre todo en lo que respecta a su actividad económica. La oposición que había contra ellos llegó a veces al extremo de solicitar que se les expulsara. No se les concedieron derechos de grupo semejantes a los que gozaban sus correligionarios en Surinam y en Curaçao. Participaron en la defensa de las islas, pero no en unidades propias, y por consiguiente no se les reconocía el derecho a no llevar armas en sábado. A cambio, se les exigía pagar en conjunto los tributos especiales en casos de emergencia. No se les negó la libertad de culto, pero la actitud de sospecha y la desconfianza basada en fundamentos religiosos de que eran objeto quedan patentes en el hecho de que se les prohibía emplear mano de obra cristiana. Como gran parte de los servicios en Barbados y Jamaica estaban a cargo de trabajadores blancos traídos a las islas como reos en castigo de sus delitos, o como pobres que pagaban con su trabajo los gastos de su traslado y sustento, esta prohibición causaba considerables dificultades. Los judíos pobres enviados a las colonias por las comunidades de Amsterdam y de Londres no bastaban para cubrir la escasez de mano de obra.

La necesidad, siempre creciente, de incrementar la población en las islas, indujo a las autoridades a aceptar y a naturalizar a más judíos, has-

[24] W. S. Samuel, «A review of the jewish colonist of Barbados in the year 1680», en *Transactions of the Jewish Historical Society of England,* 13 (1932-1935), pp. 17-18; H. Friedenwald, «Material for the history of the jews in British West Indies», PAJHS, 5 (1897), pp. 46-48, 62-65.

ta que en 1740 el parlamento promulgó la ley de naturalización generalizada, que suprimió todas las restricciones menos la de ser elegidos para empleos públicos. La aplicación de esta ley en lo que respecta al sufragio se demoró, sin embargo, durante un tiempo considerable[25].

La precaria posición legal, el peligro constante de quiebra, las pestes, los huracanes y los levantamientos de esclavos que azotaban las islas con cierta frecuencia, minaban la estabilidad de la población judía. Los más pudientes, siempre mejor amparados, resistían mejor las altas y bajas y prosperaban. Pero mientras vivieran en las islas, todos necesitaban diariamente de servicios comunitarios, y no tardaron en procurárselos.

Los judíos de Barbados fundaron su comunidad en los años sesenta del siglo XVII: establecieron una sinagoga y un cementerio y nombraron a un rabino. En 1680 contaban 300 personas que componían 54 de las 404 unidades familiares censadas en la isla ese año. Los de Jamaica, asentados principalmente en Port Royal, construyeron una sinagoga y un cementerio, y en 1683 nombraron a su primer rabino. El terremoto del año 1692 desoló la ciudad, y la de Kingston pasó a tomar su lugar como capital y como principal centro de la comunidad judía. La población judía, tanto en Barbados como en Jamaica, era sumamente variada en cuanto a su procedencia inmediata y a su estratificación socio-económica, a pesar del hecho de que la absoluta mayoría de sus miembros eran sefardíes, «miembros de la Nación». Mantenían estrecho contacto con la comunidad judía de Londres, pero ésta no tenía la influencia sobre las autoridades coloniales inglesas que tenían los dirigentes judíos de Amsterdam sobre la Compañía Holandesa. Por otro lado, los judíos de Jamaica y de Barbados estaban en contacto comercial con las colonias británicas del continente norteamericano, y varios de sus miembros aparecen en los anales de las comunidades más jóvenes que allí se fundaron[26].

Los primeros datos que hay sobre la presencia judía en América del

[25] H. Friedenwald, *ibid.*, pp. 55-57; W. S. Samuel, *A review..., op. cit.*, p. 9, 41-45.

[26] W. S. Samuel, *ibid.*, pp. 8, 12-14. La movilidad se desprende del gran número de los censados en 1680 que no seguían viviendo en Barbados. Véase *ibidem, passim.* La lápida más antigua en el cementerio data del año 1660. Véase V. L. Oliver (editor), *The Monumental Inscriptions in the Churches and Churchyards of the Island of Barbados, British West Indies,* Londres, 1915, p. 199, n.° 1396. Y véase H. P. Silverman, *A Panorama of Jamaican Jewry (The 75th Anniversary of the Founding of Synagogue Share Shalom, Kingston Jamaica, 1885-1966),* Kingston, 1966, pp. 3-9. La lápida más antigua en el cementerio de Port Royal y Kingston data del año 1672.

Norte se registraron en Nueva York. El 7 de septiembre de 1654 atracó el barco francés *Saint Charles* en el puerto de la entonces Nueva Amsterdam, con 23 judíos a bordo. Aunque su procedencia inmediata sigue siendo discutida por los historiadores, no cabe duda que por lo menos algunos eran refugiados de Recife, y de que el larguísimo viaje empobreció a todos. Esperaban hallar en esa colonia, entonces holandesa, una nueva base para su vida, pero se encontraron con un rotundo rechazo por parte del gobernador general de Nueva Holanda, Peter Stuyvesant.

Este oficial, que ya había manifestado su oposición al asentamiento de judíos en Curaçao, no les permitió afincarse en la pequeña colonia en la punta de la isla de Manhattan. Al informar a sus superiores en Amsterdam de la llegada de los judíos, exigió que no se autorizara el establecimiento de quienes él consideraba que eran usureros por naturaleza, enemigos de Cristo y demasiado pobres para resultar útiles. Los dirigentes de la comunidad de Amsterdam intervinieron enérgicamente en favor de sus hermanos, y su petición de suprimir todas las discriminaciones fue suscrita por los directores de la Compañía Holandesa. Aunque se vio obligado a aceptar a los judíos, el gobernador siguió molestándolos, limitando incluso su libertad de culto. Las explícitas instrucciones que la Compañía volvió a enviarle ante la insistencia de los líderes judíos, se cumplieron sólo a medias, socavando de esta forma la estabilidad de la pequeña comunidad que se había formado. Desesperados, algunos de los judíos abandonaron la colonia, radicándose en Barbados o Jamaica; un *Sefer Torá*, regalado por la comunidad de Amsterdam para que se utilizara en los servicios religiosos en Nueva Amsterdam, fue devuelto en 1663 a los donantes. Un año más tarde, los ingleses se apoderaban de Nueva Amsterdam sin encontrar resistencia alguna en los ciudadanos, que estaban todos hastiados de la tiranía de Peter Stuyvesant[27].

En el último tercio del siglo XVII llegaron muy pocos judíos a las colonias británicas en Norteamérica. Nueva York siguió siendo la única co-

[27] F. y E. Wolff, *A Odisseia...*, *op. cit.*, pp. 277-290 para un análisis detallado de la historiografía sobre los 23. I. S. Emmanuel, «New light...», *op. cit.*, pp. 15-18, y los documentos en pp. 48-56. Jacob Barsimson llegó a Nueva Amsterdam dos semanas antes de la llegada de los 23 con permiso de entrada, y fue admitido. Véase S. Oppenheim, «More about Jacob Barsimson, the first jewish settler in New York», *PAJHS*, 29 (1925), pp. 39-52.

munidad, ya que otra en Newport, en la colonia de Rhode Island, que se había fundado en la séptima década de dicha centuria, se disolvió algunos años más tarde. El número total de judíos en todas las colonias en 1700 no pasaba, al parecer, de 250 personas. Este lento ritmo de crecimiento se mantuvo también en el siglo XVIII. Las enormes extensiones de tierra muy escasamente poblada y las oportunidades que ofrecía el comercio marítimo local y exterior, facilitaban la movilidad de los comerciantes y frenaban la estabilidad de las comunidades. Por eso, la primera sinagoga de Nueva York no fue construida hasta 1729, 75 años después de la llegada de los primeros judíos. Hasta la revolución y la guerra de la independencia de los Estados Unidos se fundaron tan sólo cuatro comunidades más: Newport, Philadelphia, Charleston y Savannah. Todas se componían de individuos que habían llegado de forma aislada, atraídos por intereses económicos, y las instituciones que crearon tenían como finalidad satisfacer sus escasas necesidades religiosas. El único caso donde se registró la inmigración de un grupo cuyo fin era asentarse en el lugar, fue el de Savannah, en Georgia[28].

El brutal incremento de la persecución a los judaizantes en Portugal en la tercera década del siglo XVIII, provocó la fuga de centenares de ellos a Inglaterra. Vueltos al judaísmo, circuncidados y casados de nuevo según el rito judaico, estos refugiados necesitaban de la ayuda de la comunidad de Londres para su integración económica. En 1732, los dirigentes de la comunidad creyeron haber encontrado una solución parcial al problema por intermedio de la Compañía para la Colonización de Georgia, que era entonces la colonia más sureña en América del Norte. Creada por un grupo de nobles británicos como organización con fines filantrópicos y autorizada por acuerdo real, la Compañía se planteó entonces la fundación de la ciudad de Savannah con el fin de reforzar la frontera con los españoles acampados en Fort Saint Augustin, en el territorio de Florida. Los dirigentes judíos gestionaron que se aceptaracomo colonos a un grupo de refugiados de la Inquisición encabezado por el médico Samuel Nuñes Ribeiro. El doctor Ribeiro, que entonces tenía 64 años y había sido dos veces víctima de la persecución inquisitorial en

[28] L. Hershkowitz, «Some aspects of the New York jewish merchant in colonial Trade», en A. Newman (relator), *Migration and Settlement, Proceedings of the Anglo American Jewish Conference,* Londres, 1971, pp. 101-103, 114-115. J. R. Marcus, «The american colonial jew: a study in acculturation», en J. D. Sarna (editor), *The American Jewish Experience,* Nueva York, 1986, pp. 6-11.

Lisboa, era líder espiritual de muchos judaizantes. Su grupo, junto con otros judíos, 42 personas en total, llegó el 11 de julio de 1733 a su destino llevando consigo un *Sefer Torá*. La ciudad de Savannah había sido inaugurada oficialmente sólo cuatro días antes de su llegada, y contaba con un total de 275 habitantes.

La acogida no fue muy cordial, ya que tanto las autoridades de Londres como la población local, profundamente imbuidas por sentimientos religiosos, estaban arrepentidas de haber aceptado la instalación de judíos en el lugar; se consolaban con la esperanza que éstos terminaran por convertirse al cristianismo... A las penurias del asentamiento pionero se agregaba el peligro de caer en manos de los españoles. Éste se hizo muy agudo en 1740, cuando los españoles, respondiendo a un ataque dirigido contra ellos, amenazaron la colonia. Para los refugiados de la Inquisición, el éxito de las fuerzas españolas podía suponer un peligro mortal. Por aquel entonces la colonia estaba muy debilitada por el abandono de muchos de sus habitantes. El doctor Ribeiro, que ya tenía 72 años, se radicó en Charleston, y en 1741 sólo quedaba en Savannah un judío. Tendría que pasar una generación para que se formara allí una nueva comunidad[29].

En Savannah, como en todas las demás comunidades libres bajo dominio holandés o inglés, era evidente la presencia del elemento no sefardí. En Amsterdam empezaron a asentarse judíos alemanes ya en el primer tercio del siglo XVII, y desde 1636 tenían su sinagoga. En la década de los años cuarenta, y especialmente después de la rebelión de los ucranianos contra los polacos en los años 1648-1649, que fue acompañada de feroces masacres de comunidades judías enteras, también llegaron a Holanda judíos de Europa oriental. Todos ellos, llamados ashkenazíes, hablaban alemán o judeo-alemán (yídish), y sus costumbres, el orden de sus plegarias y su pronunciación del hebreo, eran distintos a los de los sefardíes. Eran normalmente más pobres y de menos cultura general, y los sefardíes, que se consideraban superiores a ellos, los emplearon en servicios comunitarios o privados, y les asistieron con obras de caridad, incluso para trasladarse a América, pero no los aceptaron como miembros de la congregación sefardí, y mucho menos como candidatos deseables para establecer con ellos relaciones matrimoniales.

[29] R. D. Barnett, «Dr. Samuel Nunes Ribeiro and his settlement of Georgia», en A. *Newman, Migration..., op. cit.*, pp. 78-89.

En Recife, Surinam, Curaçao, Barbados y Jamaica, así como entre los 23 pasajeros que llegaron a Nueva Amsterdam, se registró la presencia de algunos ashkenazíes. Pero a partir de la tercera década del siglo XVIII pasaron a formar la mayoría de la población judía en América del Norte. No por eso cesó la hegemonía sefardí en las colonias. Los ashkenazíes afiliados en las comunidades aceptaron el rito sefardí y lo mantuvieron aun cuando casi ya no había sefardíes entre sus miembros. La primera sinagoga ashkenazí no se estableció en América hasta el año 1802, cuando los Estados Unidos ya habían conquistado su independencia[30].

El período colonial en la historia del hemisferio occidental fue, por lo tanto, en la historia judía, una época de hegemonía sefardí en todo el continente americano.

[30] Y. Kaplan, «The Attitude of the Spanish and portuguese Jews to the Ashkenazi Jews in the Seventeenth Century Amsterdam», en *Transition and Change in Mordern Jewish History, Essays Presented in Honor of Shmuel Ettinger,* Jerusalén, 1987, pp. 384-412 (en hebreo, con resumen en inglés, p. LXXI). I. S. Emmanuel, «New light...», *op. cit.*, pp. 13-15; F. y E. Wolff, *A Odisseia..., op. cit.,* pp. 201-208.

INDICACIÓN DEL AUTOR

En el mismo momento en que empieza a decaer la existencia clandestina de judaizantes en las colonias ibéricas, se van fortaleciendo las pequeñas comunidades libres en las colonias holandesas y británicas. El contacto físico de judíos libres con los territorios españoles se limita a las actividades comerciales de los audaces navegantes que penetran con sus mercancías en los puertos de Nueva Granada y Nueva España, arriesgándose a ser aprehendidos y torturados por la Inquisición. El contacto cultural entre el judaísmo y la cultura ibérica durante los tres siglos de la colonia es, por consiguiente, unilateral: intelectuales cristianos nuevos, imbuidos de cultura ibérica, tanto laica como religiosa, profundamente enemiga del judaísmo, encuentran en ella, a veces, elementos que enriquecen justamente su conciencia judaica; éstos les sirven como puente de retorno al judaísmo. En Europa se da el fenómeno de que, una vez vueltos a su fe, algunos de estos intelectuales enriquecen enormemente la cultura judía. Pero ni en Europa, ni mucho menos en América, existe puente alguno que permita la exposición positiva del judaísmo ante el elemento intelectual ibérico. La diabolización del judío reina en Iberoamérica.

En estas circunstancias resulta paradójico a primera vista que varias expresiones de la cultura ibérica, especialmente de la portuguesa, sean presentadas y conservadas en territorios holandeses y británicos precisamente por judíos. Este fenómeno se explica por el hecho de que esta cultura es la propia de los «miembros de la nación judeo-portuguesa».

Efectivamente: ni las fronteras culturales y políticas ni las religiosas, cortan en la era colonial los vínculos que unen las ramas esparcidas por la expulsión y la persecución del judaísmo ibérico. Las relaciones comer-

ciales basadas en lazos familiares se extienden por encima de todos estos límites. No se trata de una red monolítica, unida y coordinada, ya que «la Nación judeo-portuguesa» no está encabezada por ningún liderazgo con autoridad para dirigir e imponer normas. En su seno chocan muy a menudo distintos intereses. Pero este marco provee de una posibilidad de comunicación, de movilidad y de transacción que abarca el Viejo y el Nuevo Mundo: una posibilidad demasiado visible e importante como para dejar indiferentes a los gobernantes de las potencias[1].

El provecho material que pueden sacar los gobiernos de la actividad económica de los «miembros de la Nación» está ligado con su actitud hacia ellos en el aspecto religioso. España y Portugal quedan atadas a la Inquisición y a los estatutos de pureza de sangre, desviándose hacia una actitud más tolerante sólo de forma temporal. Francia, otra potencia católica pero sin Inquisición nacional, tolera de hecho la existencia de comunidades sefardíes semiclandestinas en Bayona, Burdeos, Rouen y otras ciudades, a pesar de que oficialmente rige todavía el edicto de expulsión de los judíos del año 1394. En las Américas —en las islas de Martinica y Guadalupe, así como en Cayenne después de que esta colonia volviera a caer en manos francesas en 1665— se permite el establecimiento de pequeñas comunidades libres. Pero cuando prevalecen las consideraciones religiosas sobre los intereses económicos y el rey Luis XIV revoca en 1685 el Edicto de Nantes, que aseguraba la libertad de culto a los protestantes, se ordena también la expulsión de los judíos de las colonias francesas en América. Al igual que las ibéricas, también ellas tendrían que quedar«limpias» de judíos[2].

En Inglaterra rige también el edicto de expulsión de los judíos del año 1290. Pero a mediados del siglo XVII aparecen actitudes religiosas más contemporizadoras con la presencia de los judíos, que permiten que prevalezcan las consideraciones económicas que posibilitan dicha presencia. El fervor religioso antijudío no desaparece, pero la actitud asumida en la práctica ofrece a los sefardíes la oportunidad de fundar comunidades libres en las colonias. Los procedimientos establecidos para ello

[1] D. M. Swetschinski, «Conflict and opportunity», *op. cit.*, pp. 212-240.

[2] A. Cohen, «Les juifs dans les colonies françaises au XVIIIème siècle», en *Révue des Etudes Juives,* 4 (1882), pp. 127-145, 236-248; I. S. Emmanuel, «Les juifs de la Martinique et leurs coreligionnaires d'Amsterdam au XVIIème siècle», *ibid.,* 123 (1964), pp. 510-516.

son individuales y complicados, y las condiciones legales en las cuales surgen las comunidades no contribuyen a su estabilidad hasta que en 1740 se regulariza esta situación.

Holanda, la joven potencia colonial, tampoco carece de fanatismo religioso, pero los intereses materiales la inducen a ceder a los judíos derechos particulares y comunitarios que les permiten llevar una vida autónoma en pie de igualdad con los cristianos. En su respuesta al gobernador Peter Stuyvesant del 26 de abril de 1655, los directores de la Compañía Holandesa aseguran compartir con él su deseo de ver la colonia libre de la presencia judía, pero rehúsan adoptar su posición porque va en contra de los intereses de la Compañía[3]. Esta actitud de someter la libertad y los derechos a la utilidad y el provecho que se puede sacar de los hombres a los que se otorgan, es muy propia del mercantilismo. Tendrían que pasar todavía muchos años para que el hombre fuera aceptado como tal y sus derechos y su libertad respetados.

En la historia judía, la América colonial no ocupa un lugar preponderante. Alejadas de los centros culturales, expuestas a constantes peligros de toda índole, las colonias atraen sobre todo a los elementos más audaces y arriesgados de las comunidades judías europeas. Los pobladores judíos combinan el apego a la religión y a las instituciones comunitarias con un pragmatismo dictado por su deseo de favorecer sus intereses económicos. En un ambiente tal no surge una creatividad espiritual propia. Pero con su mera presencia, esos judíos ponen los cimientos del importante centro judío que América llegará a ser en los dos siglos posteriores a la era colonial.

[3] J. R. Marcus, *The Colonial american jew, 1492-1776,* Detroit, 1970, vol. I, p. 220. Alusión a la carta de los directores del 26 de abril de 1655.

SEGUNDA PARTE

EL TRASPLANTE A AMÉRICA, 1800-1930

INTRODUCCIÓN:
NORTE, SUR E IGUALDAD DE DERECHOS

La precaria posición legal de los judíos en Europa y en América durante la vigencia del Antiguo Régimen surgía del fundamento mismo del absolutismo: el axioma de la desigualdad de los hombres. La «sangre azul» que supuestamente corría por las venas de la nobleza relegaba a los demás seres humanos –y entre ellos a los judíos– a posiciones legales inferiores. Según los conceptos que regían entonces, este sistema tenía su origen nada menos que en la propia Voluntad Divina. Para minar esta consagrada legitimidad del absolutismo se precisaban otros conceptos también consagrados, y circunstancias políticas y sociales adecuadas que facilitaran la creación de un régimen nuevo. Estas se presentaron en el último tercio del siglo XVIII en América.

En 1765 estalló la primera pugna entre las colonias británicas en América del Norte y la metrópoli con motivo de unos impuestos especiales que el rey y el parlamento habían decretado. Ante la resistencia de los burgueses norteamericanos, el gobierno británico anuló gran parte de sus disposiciones, pero muy pronto tuvo que encarar las reclamaciones de los súbditos coloniales, que exigían el derecho a tomar parte en las deliberaciones en torno a la promulgación de leyes que los afectaban. «No taxation without representation» (¡Sin representación no habrá contribución!) fue el eslogan, y cuando las autoridades reaccionaron empleando la violencia, empezó la revolución norteamericana. El 4 de julio de 1776, el Congreso de los representantes de las 13 colonias británicas declaró la independencia.

La legitimidad de este acto de rebelión se basaba en un principio nuevo, diametralmente opuesto al de la desigualdad natural de los hombres.

> Mantenemos estas verdades como autoevidentes: que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, que entre ellos están el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad;

así rezaba la Declaración de Independencia, firmada por los 56 delegados de las colonias. Son la igualdad del hombre y los derechos naturales que posee los que concuerdan con la Voluntad Divina, y no la desigualdad innata y el absolutismo. Estos principios, en los cuales se basaban los nacientes Estados Unidos, creaban también una nueva base para la existencia de los judíos, base que estaba implícitamente reforzada por la diversidad religiosa de los firmantes de la Declaración de Independencia: pertenecían a seis iglesias protestantes distintas, y había además un cuáquero, un deísta y hasta un católico. Esta heterogeneidad reflejaba la realidad social de las colonias; para los judíos era augurio de una mayor legitimidad de su existencia[1].

La revolución norteamericana tuvo una enorme resonancia en Hispanoamérica. Los escritos de los ilustrados europeos del siglo XVII y XVIII eran bien conocidos en ciertos círculos intelectuales criollos. Los archivos de la Inquisición nos proporcionan testimonios fehacientes a este respecto: durante el último tercio del siglo XVIII, ésa fue la «herejía» que acaparó la mayor parte de la actividad de los inquisidores. Pero la quiebra del Antiguo Régimen en Hispanoamérica no se manifestó hasta más de 30 años después de la independencia de los Estados Unidos. La rebelión sureña enarboló al estallar, por lo menos al comienzo, las insignias del destronado absolutismo borbónico. Fue sólo tras la restauración de Fernando VII en el trono, en 1813, cuando las revoluciones libertadoras de Hispanoamérica fundaron abiertamente su legitimidad en los principios anunciados por la Declaración de Independencia norteamericana y por la Revolución francesa que la siguió. Aún entonces encontramos declaraciones monárquicas en los escritos del gran libertador del sur, el general José de San Martín, y autocráticas en los del libertador de la Gran Colombia, Simón Bolívar[2]. México tendría que pasar por el episodio monárquico de Agustín Iturbide —fusilado en 1824— antes de

[1] J. R. Al, «Declaration of Independence», en *Encyclopaedia Britannica* (1968), pp. 158-162 (facsímil y texto completo).

[2] B. Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana,* Buenos Aires, 1960 (edición La Nación), vol. I, pp. 36-40, 57-62, 380-382.

llegar a su fase republicana, y la enorme colonia de Brasil se transformó en un imperio sin cambiar la dinastía real reinante cuando don Pedro I, hijo del rey de Portugal Juan VI, fue coronado emperador constitucional. Cuba siguió teniendo el estatus de colonia hasta su liberación nominal en 1898. Los destinos del sur corrían, sin lugar a dudas, por cauces muy distintos a los del norte, con los consiguientes resultados para la existencia judía.

Aunque basadas en los principios de la igualdad del hombre y la soberanía de los pueblos, las repúblicas latinoamericanas carecían de la estabilidad que caracterizaba a los Estados Unidos. También en el norte la igualdad política al comienzo comprendía tan sólo a los hombres blancos propietarios de bienes raíces, excluyendo a los esclavos negros, a las mujeres y a los desposeídos. En varios estados quedó en suspenso por un cierto tiempo también la igualdad política de los católicos y de los judíos. Pero la democracia norteamericana satisfacía a la mayoría burguesa, y con el relativamente fácil acceso a la posesión de tierras y la movilidad social características de esa sociedad, no existía ningún sector de la población libre que se opusiera a la constitución y al régimen que había creado[3]. La constitución se transformó, por lo tanto, en el principal factor de unión de una población sumamente heterogenea. La separación radical entre Estado e Iglesia establecida por la constitución, anulaba una poderosa fuente de fricciones y luchas divisorias.

Las condiciones vigentes en América Latina en todos estos puntos eran muy distintas. Las constituciones sostenidas tan sólo por sectores limitados y muy divididos de la población, tenían vigencia temporal, y no garantizaban el amparo debido a los ciudadanos. La independencia no cambió la estructura de las sociedades ni abrió nuevos horiontes económicos más amplios. El catolicismo siguió rigiendo como fe monolítica de la población, y junto con la soberanía nacional las repúblicas heredaron de la Corona española también el patronato de la Iglesia católica. La exigencia de separar Iglesia y Estado y de legitimizar el pluralismo religioso no respondía a necesidades vitales de sectores importantes de las sociedades latinoamericanas, y constituía tan sólo un principio ideológico de los elementos más liberales, muchos de los cuales eran católicos practi-

[3] J. P. Greene, «We the people, the emergence of the American Nation», en P. C. Marzio (editor), *A Nation of Nations, The People Who Came to America*, Nueva York, 1976, pp. 92-95.

cantes. Para elementos no cristianos como los judíos, estas circunstancias resultaban muy poco alentadoras.

El presente trajo consigo, por consiguiente, etapas muy desiguales tanto en la historia de los pueblos de américa del Norte y de América Latina como en la de los judíos en estas dos partes del Nuevo Mundo. El ascenso de los Estados Unidos a una importante posición internacional ya era notorio al terminar el siglo, y a finales de la tercera década del presente, su crisis económica repercutió en todo el mundo. En esos años, América del Norte albergaba ya la mayor diáspora del pueblo judío. América Latina, con economías nacionales basadas sobre todo en la explotación minera y la agricultura de monocultivo, no logró ni de lejos igualar a los Estados Unidos en importancia internacional durante el siglo XIX. Las crisis económicas de los países más desarrollados afectaron severamente a las naciones latinoamericanas. A pesar de todo, también en estos países se establecieron comunidades judías, y por lo menos una —la de la República Argentina— jugó un papel muy especial en la historia judía del siglo XIX.

Mientras que la legitimidad de la independencia tanto en los Estados Unidos como de América Latina se basaba en la *revolución*, al norte de los Estados Unidos se desarrolló otra entidad cuya legitimidad emanaba esencialmente de la *evolución* política. Canadá, un coloso territorial aún más grande que los Estados Unidos, pasó durante esa misma época de su etapa colonial por un período de amplia autonomía hasta lograr una cuasi independencia siempre ligada a la Corona inglesa. El problema de la soberanía estaba en Canadá íntimamente vinculado con el de la dualidad franco-inglesa en los terrenos cultural y lingüístico, y protestante-católico en lo religioso. La evolución de esta enorme entidad política tenía características propias, y presentaba un panorama distinto del de los Estados Unidos y América Latina en lo que respecta a la presencia de la población judía que se instaló en ella durante el siglo XIX y las tres primeras décadas del XX. También en Canadá, la comunidad judía había logrado una importancia considerable antes de que estallara la crisis económica mundial.

Veamos ahora en detalle los acontecimientos que llevaron al trasplante masivo de judíos a América y que facilitaron su radicación en el nuevo continente.

I

PRIMEROS BROTES EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE: 1800-1880

Los judíos en el Norte. El ciclo alemán

La revolución norteamericana, que de hecho fue una guerra civil entre «patriotas» y realistas-«toryistas», dividió también a las cinco minúsculas comunidades judías del país. La mayoría de los entre 1.500 y 2.500 judíos que las componían, participó en la lucha por la independencia; una minoría, más estrechamente relacionada con oficiales ingleses o con sus propios parientes en Londres, tomó el partido opuesto. Cayeron algunas víctimas en ambos lados, y hubo judíos que sufrieron daños materiales de importancia. Esta participación de judíos en la etapa decisiva de la historia de los Estados Unidos se realizó en casi completo pie de igualdad con los demás ciudadanos norteamericanos. La constitución federal promulgada en 1788 sancionó formalmente esta situación, y la primera de las enmiendas agregadas a la constitución en 1791 reforzaba este sello legal. La enmienda vedaba al congreso federal de la nación legislar en asuntos religiosos tanto en forma positiva, favoreciendo a un credo, como en forma negativa, prohibiendo el libre ejercicio de cualquier otro.

Estas disposiciones fedrales no eliminaron las cortapisas legales que impedían la participación activa de judíos en la vida política de todos los estados de la Unión. Massachussets demoró hasta 1833 la separación entre Iglesia y Estado en su constitución; Rhode Island y Carolina del Norte no abrogaron la discriminación que sus cartas magnas preveían contra los no cristianos hasta 1843 y 1868, respectivamente. En todos los estados regían, en fechas posteriores a las mencionadas, leyes dominicales que discriminaban de hecho a los ciudadanos cuyo día de des-

canso religioso era el sábado. Sin embargo, la realidad cotidiana en lo político, económico y social, comparada con la que regía aún en las naciones europeas más liberales, transformaba a los Estados Unidos en tierra de igualdad y de libertad para los judíos[1].

Una prueba cabal de este sentimiento es evidente en el caso de Mordecai Manuel Noah, judío nativo de Filadelfia, periodista, escritor y político, que ocupó en los años 1813-1815 el cargo de cónsul en Túnez y más tarde el de sheriff e inspector portuario en Nueva York. En 1819, al anularse la igualdad legal de los judíos en Alemania, que se había adoptado durante la conquista de Napoleón Bonaparte, Manuel Noah publicó una llamada a sus correligionarios animándoles a establecerse en los Estados Unidos. Según él, el Congreso de Washington asignaría un territorio adecuado para la formación de un nuevo estado judío, ya que

> la vieja Palestina, cuna de sus antepasados, está en manos de los incultos musulmanes, cuyo régimen excluye toda libertad política y civil.

Durante los seis años siguientes, Manuel Noah siguió propagando esta idea en el periódico que editaba y en el intercambio de correspondencia que mantuvo con personalidades judías de Alemania. El 15 de septiembre de 1825, en un acto solemne realizado en una iglesia de la ciudad de Buffalo, al norte del estado de Nueva York, proclamó el establecimiento del programado estado judío, al que dio el nombre de Ararat; estaba situado en los terrenos adquiridos por él en la cercana Grand Island.

El «manifiesto» de Mordecai Manuel Noah no tuvo eco, y el episodio no dejó más huellas que la piedra angular inaugurada simbólicamente en esa ocasión conservada en el museo local de Buffalo. Ararat y su promotor sentaron también el precedente de una búsqueda de solución íntegra a las penurias del pueblo judío en los «inconmensurables y amplios trechos de tierra» —tal como Manuel Noah describía a su América libre[2].

[1] R. Morris, «The Jews, minorities and dissent in the American Revolution», en A. Newman (relator), *Migration and Settlement,* Londres, 1971, pp. 146-164; J. D. Sarna *et al.* (editores), *Jews and the founding of the Republic,* Cincinnati-Nueva York, 1985, pp. 15-106; 2.500 es el número máximo de judíos que se calcula que podían vivir en las 13 colonias en 1776; otras estimaciones indican sólo 1.500 (*ibid.,* p. XI).

[2] A Karp, *Golden Door to America, The Jewish Immigrant Experience,* Nueva York, 1977, pp. 28-33, inclusive las citas del llamamiento de Noah, publicado en el *Koblenzer Anzeiger* del 2 de julio de 1819.

La gran mayoría de los judíos de Alemania, que constituían entonces tan sólo el 8 % del total de los 3,25 millones de judíos del mundo, prefirieron buscar otra solución a sus problemas. Los barcos de vela de la época, muy pobremente equipados, tardaban un mínimo de 12 semanas en hacer la travesía de Europa a América. El viaje era muy poco atractivo, como lo demuestra el enorme número de pasajeros fallecidos en el camino. También los gastos que suponía eran sustanciosos. Los emigrantes pobres solían obligarse a trabajar durante largos años al servicio de los patronos que habían pagado su pasaje a los capitanes de las naves, lo que les reducía muchas veces a una esclavitud virtual. Los pudientes y asentados buscaban en el Viejo Mundo nuevos cauces para sus capitales y energías, dejando la emigración para los más atravidos[3]. Éstos, que en su mayoría eran jóvenes solteros que carecían de fortuna y muchas veces también de cultura judaica o de cualquier otro tipo, fueron llegando durante las primeras décadas del siglo XIX de forma individual. Procedían de Baviera y otros estados del sur de Alemania, así como de las provincias polacas anexionadas por Prusia a finales del siglo XVIII, y contribuyeron considerablemente al aumento de la población judía. Ésta alcanzó en 1840 las 15.000 personas, mientras que el censo nacional de 1820 había indicado tan sólo la presencia de 2.700 judíos.

Las esperanzas cifradas por muchos judíos de Europa central en que el avance del liberalismo los emancipara de la discriminación legal a que estaban sometidos, se vieron incrementadas en 1848, cuando estallaron las revoluciones liberales en Francia, en los estados alemanes y en el imperio austro-húngaro. Pero los excesos antijudíos que se produjeron durante estos levantamientos y el ulterior fracaso de todo el movimiento, las frustraron. La emigración judía de Alemania tomó por consiguiente un nuevo vuelo en la quinta década del siglo, elevando la población judía de los Estados Unidos, que en 1860 contaba con 150.000 personas[4].

Era una parte minúscula de la gran inmigración alemana, que ya en 1850 se evaluaba en 5.500.000 personas. En esas mismas fechas, culminó la expansión territorial de los Estados Unidos. La penetración masi-

[3] M. H. Jacobson, «Transantlantic travel», en P. C. Marzio (editor), *A Nation of Nations..., op. cit.*, pp. 118-119, 208.

[4] J. Lestschinski, «Jewish migrations, 1840-1946», en L. Finkelstein (editor), *The Jews, Their History, Culture and Religion*, Nueva York, vol. II, pp. 1208-1226; L. P. Gartner, «United States of America», *EJ*, vol. XV, p. 1596.

va en las llanuras del oeste, la anexión de Texas en 1845 y luego, en 1848, la adquisición por 15.000.000 dólares de los territorios del suroeste (los actuales estados de Utah, Nevada, California, Arizona, partes de Colorado y Nuevo México) ampliaron enormemente las posibilidades de asentamiento. Esto coincidió con el descubrimiento de oro en California, que provocó la consiguiente avalancha de buscadores de fortuna. Toda esta febril actividad abrió amplios horizontes a los que se dedicaban a proveer de mercancías a los nuevos pobladores, actividad a la que se consagraba la gran mayoría de los inmigrantes judíos.

La expansión de las comunidades judías iba en pos del desarrollo urbano. Milkwaukee, un puerto de comercio de pieles con los indios situado en la orilla del lago Michigan, al norte de Chicago, era sólo un pueblo de 3.000 habitantes cuando en 1844 se instalaron allí los primeros judíos. En 1847, cuando éstos se reunieron por primera vez para rezar las oraciones del Yom-Kipur —Día del Perdón—, ya existían en ese núcleo urbano tan reducido hasta diez iglesias distintas, una diversidad que permitió, y tal vez incluso obligó, a los judíos a desarrollar su propia comunidad. Los Ángeles, que en 1850 era también una pequeña población con un total de 1.610 habitantes, contaba entonces con la presencia de 8 judíos, todos jóvenes: 6 eran de origen alemán, y todos menos uno comerciantes y vendedores ambulantes. Uno de ellos había llegado con el primer grupo que atravesó en 1841 el continente de este a oeste. La primera señal de vida pública judía —la celebración en común de las fiestas del Rosh Hashaná (Año Nuevo)— se registró en 1851. La misma historia se repitió en estas décadas en decenas de otras poblaciones destinadas a convertirse en ciudades, tanto en el norte como en el sur de los Estados Unidos. En todas encontramos las primeras huellas de la presencia judía en las columnas comerciales de los diarios locales. Poco tiempo más tarde, las noticias de las primeras actividades comunitarias venían consignadas después de los anuncios personales. Pequeños grupos reunidos por iniciativa de algunos activistas en humildes habitaciones de domicilios particulares o en trastiendas, sentaron las bases de los organismos que introdujeron el componente judío en el panorama religioso y social norteamericano[5].

[5] L. Swichkow y L. P. Gartner, *The History of the Jews of Milwaukee,* Filadelfia, 1963, pp. 6-12, 31-34; M. Vorspan, «Los Ángeles», en *EJ,* vol. II, pp. 498-503; M. A. Gutstein, «Chicago», *ibid.,* vol. V, pp. 410-414.

Las oleadas de inmigrantes centroeuropeos dominaban el escenario judío a mediados del siglo XIX, relegando a los sefardíes a una posición secundaria. Éstos, debilitados por los procesos de acelerada asimilación que eran evidentes ya al terminar la guerra de la independencia, no consideraban a los nuevos inmigrantes –económica y socialmente inferiores y de tradiciones distintas– como consorcios comunitarios iguales. Aunque la impronta sefardí no se borró de las congregaciones más antiguas, las nuevas se regían según el rito judeo-alemán. Durante la cuarta década del siglo, ese proceso se acentuó con la llegada a América de rabinos centroeuropeos que asumieron el liderazgo espiritual de las nacientes comunidades. Fueron ellos quienes trajeron de Alemania el rito reformista judío, que se apartaba del ortodoxo tradicional tanto en el servicio religioso como en algunos fundamentos teológicos.

Al tiempo que se acentuaban las tendencias divisorias en el terreno religioso, se crearon también otras de unión en el social y el político. Doce personas, reunidas en 1843 en un café del bajo East Side de Nueva York, fundaron la logia judía B'nai B'rith, «Hijos de la Alianza», cuyo objetivo consistía en unir a todos los israelitas en torno a actividades caritativas, culturales, patrióticas y defensivas. Con hábitos y simbolismo inspirados en el ritual de las logias masónicas, este orden se extendió muy pronto en muchas comunidades, fomentando obras de ayuda mutua entre judíos. En 1859, respondiendo a la necesidad de defender sus intereses, se fundó la primera representación política judía, The Board of Delegates of American Israelites (Consejo de Delegados Israelitas Americanos). Estos organismos, que como todos los que los sucedieron se basaban en el puro voluntarismo, no abarcaban más que a una parte de las comunidades y de los individuos judíos. Pero eran ya testimonio de que había conciencia de que existían unas necesidades comunes que se extendían más allá de la mera congregación local[6].

La guerra civil y la era de la reconstrucción

Mientras la inmigración masiva continuaba, iba aumentando en los Estados Unidos la tensión en torno al problema de la esclavitud. Los ju-

[6] M. A. Meyer, «German jewish identity in nineteenth century America», en J. D. Sarna (editor), *The American Jewish Experience,* pp. 45-53; M. Davies, *The Emergence of Conservative Judaism,* Filadelfia, 1963, pp. 101-106.

díos, rápidamente «americanizados», tomaron partida en la controversia junto con los demás ciudadanos. Los que habitaban el sur eran ellos mismos propietarios de esclavos, aunque, debido a sus ocupaciones urbanas, poseían un número limitado. El rabino Morris J. Raphall defendió la esclavitud por escrito y desde el púlpito en Nueva York, argumentando que la Biblia la autoriza; otro rabino, David Einhorn, uno de los reformistas más destacados, opuso tantos argumentos teólogicos y morales a la esclavitud ante su congregación en el estado sureño de Maryland, que tuvo que refugiarse en el norte. Cuando estalló la guerra civil en 1861, al timón de la Confederación del Sur estaba su presidente, Jefferson Davis, y su secretario de Guerra, luego ministro de Relaciones Exteriores, era Judah Philip Benjamin, un judío nativo de la isla Saint Thomas y residente desde la infancia en Charleston, estado de Carolina del Sur. Al mismo tiempo, en el norte, en estrecho contacto con el presidente Abraham Lincoln, se encontraba el banquero judío Josef Seligman, inmigrado de Alemania en 1837, que se afanaba por colocar los bonos de la Unión en los mercados financieros de Europa. El empréstito que consiguió fue de vital importancia para la victoria del norte.

La completa adhesión de los judíos a la causa del bando con el cual convivían quedó patente en un sinfín de incidentes y llegó a un extremo un tanto pintoresco, con las protestas de las damas judías de Nueva Orleans contra el ejército de la Unión, que había ocupado esta ciudad sureña. El comandante del mismo, el general Benjamin Butler, perseguía especialmente a una de ellas, la esposa del diputado por Alabama Philip Philips, por la forma en que se burlaba de sus soldados. Junto con las demás, se reía de los ocupantes haciendo gestos de menosprecio, lo que llevó al general a dar su «orden de las mujeres», según la cual las burlonas recibirían el mismo trato que las prostitutas. Unos 10.000 judíos se alistaron en ambos ejércitos, 7.000 en el norte y 3.000 en el sur; 500 de ellos perdieron la vida en esa contienda fratricida[7].

Los testimonios de la sincera integración de los judíos en la vida nacional no eliminaron los prejuicios que había contra ellos. El origen judío de Judah P. Benjamin, de los Seligman, de August Belmont –otro

[7] M. Davis, *ibid.*, pp. 108-113; B. W. Korn, *American Jewry and the Civil War*, Filadelfia, 1951, pp. 164-166, 174-175. F. Pratt, *A Short History of the Civil War*, Nueva York, 1952, pp. 102-103 para la «guerra» de Butler a las damas de Nueva Orleans. Véase, para el número de soldados, según L. P. Gartner, «United Stated of America», en *EJ*, vol. XV, p. 1602.

destacado banquero de Nueva York, representante de los Rothschild— fue aireado por sus rivales políticos, acompañado de todos los calificativos denigrantes que el odio milenario hacia los judíos había producido: deicidas, usureros, traidores, extranjeros eternos, etc. El hecho de que ninguno de ellos fuera judío practicante y de que Benjamin y Belmont nunca se interesaran por judíos o por nada específicamente judaico, no bastó para evitar que se los atacara como judíos «típicos» y que sus «culpas» políticas se atribuyeran, en consecuencia, a todos sus correligionarios. La presencia de los miles de soldados judíos pasó inadvertida; la participación de judíos en la especulación y la corrupción generales que reinaban tanto en el sur como en el norte, se difundió a los cuatro vientos.

La escasez general de alimentos y de mercancías de toda índole ofreció a los que disponían de ellos una oportunidad para enriquecerse fácilmente. Los que gozaban de contactos adecuados en los dos gobiernos podían beneficiarse de jugosos contratos de aprovisionamiento militar o civil. El bloqueo marítimo y terrestre que impuso la Unión a la Confederación abrió otros cauces de riqueza para los que sabían cómo contrabandear el sur los productos que tanto escaseaban. El hecho de que el comercio en todas sus ramas fuera la principal ocupación económica de los judíos se convirtió en un arma en manos de sus enemigos, que les atribuyeron sólo a ellos todos los defectos de la clase comerciante. Los testimonios de varios periodistas, clérigos y políticos que mencionaron actos de sacrificio y abnegación por parte de comerciantes judíos no consiguió mermar estas acusaciones generalizadas.

El caso más extremo se registró el 17 de diciembre de 1862, en Tennessee, cuando el comandante superior del ejército de la Unión en el frente occidental, general Ulysses S. Grant, ordenó la expulsión, en 24 horas, de todos los judíos de la región que abarcaba a Mississippi, Tennessee, Kentucky y Ohio. El argumento esgrimido en la orden era que los judíos, como grupo, transgredían todas las ordenanzas referentes al comercio a gran escala. Se trataba de una región en la que se realizaban grandes transacciones entre los productores de algodón sureños y los proveedores de esta materia prima a las hilanderías del norte. Los contrabandistas que desafiaban el bloqueo y todos los intermediarios se enriquecieron, y en este negocio estaban involucrados hasta los mismos agentes del fisco de la Unión que fueron despachados a la zona para investigar la situación. La participación de judíos en estas maniobras era co-

nocida, y había sido condenada desde el púlpito en la comunidad de Memphis y en otras. Pero el número de judíos entre los encarcelados por transgresiones económicas –incluyendo los que posteriormente fueron absueltos– no llegó más que a un 6,3 % del total. La acusación a los judíos como grupo era definitivamente gratuita, y la brutal aplicación de la orden, sin juicio ni apelación alguna, constituía una violación flagrante de sus derechos civiles más elementales.

Una delegación de expulsados de Paducah, estado de Kentucky, consiguió entrevistarse en Washington con el presidente Lincoln, que se indignó al enterarse de que se había tomado una medida tan abiertamente antijudía, y a su vez cursó las órdenes pertinentes. El general Grant tuvo que revocar la suya al mes de haber sido decretada. Delegaciones de dirigentes judíos siguieron llegando a la capital, y el incidente tuvo gran resonancia en la prensa y en el Congreso, sirviendo de pretexto para ataques partidistas. La polémica no se detuvo ahí: cinco años más tarde, cuando el general Grant era el candidato a la presidencia del partido republicano, el episodio volvió a agitar la opinión pública. ¿Podría cumplir el autor de una medida tan prejuiciosa las funciones de presidente de la nación en el marco de la ley?, preguntaron sus opositores. Pero esta campaña ya no era judía: divididos como los demás ciudadanos en republicanos y demócratas, los judíos prefirieron adherirse a los intereses de sus partidos respectivos[8].

Al terminar la guerra civl se reanudó la inmigración masiva. La guerra franco-prusiana de 1870-1871 provocó la enmigración de Europa de un nuevo grupo de inmigrantes: judíos de Alsacia y Lorena; Francia perdió sus provincias del Rin en la contienda, y hubo judíos que se negaron a vivir bajo dominio alemán. Al mediar la séptima década del siglo, el número de inmigrantes de las provincias polacas del imperio ruso iba en aumento, y en el año 1880, el judaísmo norteamericano había alcanzado las 280.000 personas. Los nuevos inmigrantes siguieron en su mayoría las pautas ocupacionales de sus predecesores: vendedores ambulantes –los más pudientes en vagones que eran de hecho pequeñas tiendas rodantes– en las ciudades pequeñas y los pueblos, evolucionando luego a otras formas de comercio más estables y especializadas. Mientras tanto, crecía progresivamente el número de judíos norteamericanos que habían logrado reunir una fortuna suficiente como para establecer

[8] B. W. Korn, *op. cit.*, pp. 121-155, 158-188.

cadenas de almacenes o para emprender la producción industrial de artículos de consumo. Asimismo, aumentó el número de los que se dedicaban a las finanzas y de los que empezaban a destacar en las profesiones liberales. Las leyes de fácil acceso a tierras públicas, que se promulgaron a partir de 1862 (Homstead Act), no beneficiaron a muchos inmigrantes campesinos que no disponían de los fondos necesarios para el asentamiento y la siembra; para los inmigrantes judíos, carentes de experiencia agrícola, esta oferta no tuvo mayor significado.

El predominio de la tradición espiritual del judaísmo alemán continuó, pero con una clara tendencia a la «americanización» y a la independencia de las autoridades espirituales de ultramar. Esto se hizo patente cuando el judaísmo reformista fundó sus propias organizaciones centrales —la Unión de Congregaciones Hebreas de América (1873)— y el seminario rabínico reformista —Hebrew Union College (1875)—. Este proceso de organización central de una corriente religiosa impulsó también la formación de otras corrientes religiosas judías norteamericanas, el judaísmo ortodoxo y el conservador. Este último, basándose en el análisis histórico de la tradición, trataba de trazar un sendero propio, entre la ortodoxia y la reforma. La «americanización», con su espíritu individualista, condujo en el terreno político a un proceso opuesto: la descentralización del liderazgo y de la acción. El Board of Delegates, que nunca representó a todas las congregaciones, desapareció, y fueron los líderes locales, personajes de prestigio e influencia, quienes, de una forma corporativa o a título individual, sirvieron de intermediarios políticos cuando se hacía necesario actuar en defensa de la comunidad[9].

En el conjunto del pueblo judío al iniciarse la novena década del siglo XIX, el judaísmo norteamericano ocupaba la posición del joven, lejano e inexperto hermano menor. El latinoamericano no llegaba, en esos mismos años, ni siquiera a ese estatus.

SEFARDÍES Y «PORTUGUESES» EN IBEROAMÉRICA

Escasos y efímeros fueron los contactos que tuvieron algunos de los próceres de las revoluciones hispanoamericanas con judíos. Francisco Mi-

[9] M. A. Meyer, «German jewish identity», *op. cit.*, pp. pp. 55-59; M. Davis, *The Emergence...*, *op. cit.*, pp. 156-170.

randa nos ha dejado una interesante alusión a su encuentro con el destacado filósofo judío Moisés Mendelssohn y con algunos otros judíos en Berlín en 1795. El general José de San Martín y sus compañeros, miembros de la asociación secreta para la liberación de América Latina que fundó Miranda en Londres, embarcaron en enero de 1812 en ese puerto, rumbo a Buenos Aires, y no podían ignorar la presencia y la importancia de los judíos en la City inglesa. Bernardo O'Higgins puede que conservara el recuerdo de algunas vivencias de su infancia en Inglaterra relacionadas con judíos. Pero todas estas experiencias habían tenido lugar lejos de América Latina, y no tenían relación directa con ella; el caso de Simón Bolívar fue distinto.

En septiembre de 1812, después del fracaso de la primera república venezolana, Simón Bolívar se refugió en Curaçao. Recibió asilo en casa de Abraham de Meza y entabló una duradera amistad con Mordecai Ricardo. Estos dos destacados miembros de la comunidad judía curazolena le ayudaron material y moralmente, al igual que otros judíos de la isla. La causa de la independencia criolla encontró apoyo en la comunidad judía, y se conoce la biografía de por lo menos dos de sus miembros jóvenes que se alistaron bajo la bandera del libertador, llegando uno de ellos al rango de capitán y el otro al de coronel. No eran los únicos soldados judíos en las filas de los combatientes; había otros que por alguna circunstancia aportaron su ayuda a la liberación de Hispanoamérica. Pero ellos marcaron la pauta de la primera presencia judía en las nacientes repúblicas del sur[10].

Efectivamente, fueron sefardíes curazolenos los pioneros del asentamiento judío en las colonias españolas recién liberadas. Una prolongada sequía y una crisis económica seguidas de otras calamidades azotaron en los años 1819-1825 la isla, que ya había sufrido el bloqueo marítimo y la ocupación británica durante los años de la era napoleónica en Europa. La población había disminuido de 18.881 almas en 1798 a 14.082 en 1821, y la comunidad judía no contaba en ese año más que 805 per-

[10] R. H. Popkin, «Moses Mendelssohn and Francisco Miranda», en *JSS*, 40 (1978), pp. 41-48. M. Nes-El, «Francisco Miranda y los judíos», en *Estudios sobre el judaísmo latinoamericano*, Buenos Aires y Jerusalén, 1987, pp. 11-24; B. Mitre, *Historia de San Martín..., op. cit.*, vol. I, p. 90; I. S. y S. A. Emmanuel, *History of the Jews, op. cit.*, vol. I, pp. 296-301, se trata de Benjamín Henriquez y Juan (Isaac) de Sola, respectivamente. Véase, también, G. Böhm, «Abraham Heinrich Meyer, compañero judío de armas de Simón Bolívar», en *Maguen-Escudo* (Caracas), 63 (abril-junio 1987), pp. 24-26.

sonas. Cuando se estabilizó la independencia de la Gran Colombia, muchos judíos habían emigrado ya a otros destinos, especialmente a Saint Thomas, la isla bajo dominio inglés en el Caribe. En la tercera y cuarta década del siglo XIX, cuando se despejaron los cielos del sur, se afincaron judíos en las ciudades de Caracas, Maracaibo, Barcelona, Carabobo, La Guaira, Puerto Cabello y Valencia, en Venezuela, y en Río Hacha, Cartagena, Barranquilla y Santa Marta, en Colombia. Mantenían su ciudadanía extranjera —holandesa, o, en algunos casos, británica— pero eran conocidos como judíos y trataron de mantener su fe. Su escaso número y la poca duración de su estancia impidieron el establecimiento de comunidades organizadas. La presión por parte del medio cristiano no facilitó su perseverancia en el judaísmo, ni siquiera cuando era benévola o incluso sólo implícita; menos aún cuando se ejercía de forma explícita y hasta agresiva[11].

El núcleo más importante de inmigrantes curazolenos se estableció en la ciudad de Coro, la más cercana a Curaçao. David Hoheb y Josef Curiel, dos grandes comerciantes, fueron pioneros y promotores de este asentamiento, habiéndose instalado en esta ciudad ya en 1824. Sus experiencias personales marcaron dos mojones en el camino por el que transcurrió posteriormente la historia de los judíos de Venezuela. David Hoheb, decidido a radicarse definitivamente en el país —que formaba entonces parte de la Gran Colombia—, solicitó la nacionalización, que le fue concedida el 13 de julio de 1829 por Simón Bolívar; este último firmó las «Cartas de Naturaleza», una vez que Hoheb hubo prestado juramento «de acuerdo a la religión que profesa», según se consigna en el acta levantada.

Ésta fue, con toda probabilidad, la primera vez que un judío tuvo acceso a la nacionalidad de una república latinoamericana. Josef Curiel, que se ocupaba de circuncidar a los niños que nacían en la minúscula comunidad, cumplió también el doloroso papel de inaugurar el cementerio en 1832 al fallecer su hijita Iojevet. Se trata del primer cementerio judío conocido hasta hoy en Hispanoamérica[12].

[11] I. S. y S. A. Emmanuel, *History of the Jews..., op. cit.*, pp. 302 (y nota 31), 822, 824-827, 831, 838-839.

[12] I. Aizemberg, «Coro, la primera comunidad judía de América Latina contemporánea», en *Sefárdica* (Buenos Aires), 7 (noviembre 1984), pp. 10-13. El coronel Juan de Solá pidió y recibió la naturalización en 1835. I. S. y S. A. Emmanuel, *History..., op. cit.*, p. 292 (nota 73). Véase también I. Aizemberg, «Venezuela, primera corriente

Por aquel entonces Coro contaba con la presencia de tan sólo 25 familias judías, y la comunidad alcanzó su tamaño máximo en 1848, cuando la integraban 160 personas. Casi todos los judíos eran comerciantes de ramos generales, importando de Europa artículos de consumo y exportando cuero de chivos y cacao, los productos de la zona, generalmente en barcos holandeses, algunos de los cuales eran de su propiedad. Participaban ampliamente en la vida cultural y política —el mismo Hoheb había sido nombrado alcalde—, y padecieron junto con los demás habitantes los efectos de las guerras civiles que azotaron la república en 1848 y en 1854. Pero tuvieron también que sufrir por su singularidad religiosa y su condición de extranjeros, que incrementaron los resentimientos nacidos de la competencia económica. Dos veces —el 25 de septiembre de 1831 y el 2 de febrero de 1855— Coro fue escenario de violentos ataques a los judíos. «¡Morir o irse de Coro!», exigían los asaltantes en 1831, acusando a los judíos de hacer «irrisión de nuestra religión y de los santos en la iglesia», además de haberse hecho los dueños del comercio y del dinero. «Un pueblo acostumbrado a librar su fortuna en la suerte de las armas» castigará «las extracciones de una raza extranjera que lleva además en su propio nombre el recuerdo de su maldición terrible»; así amenazaba una de las publicaciones que circulaban en vísperas del ataque de 1855. La violencia y los saqueos causaron la fuga de una buena parte de los judíos de Coro; los daños materiales, cuantiosos en 1855, motivaron la intervención diplomática de Holanda. Los damnificados cobraron del gobierno venezolano 200.000 florines de indemnización[13].

La comunidad judía de Coro siguió existiendo incluso después de estas manifestaciones de odio. Pero desde el punto de vista judaico, esta existencia fue siempre precaria. Los servicios religiosos se efectuaban en casas particulares, en cumplimiento de la disposición constitucional que toleraba la libertad de cultos, pero sólo permitía a los no católicos el ejercicio del suyo en casas privadas. Coro nunca contó con los servicios de un rabino, y su comunidad tenía que conformarse con lo que la de Cu-

de inmigración al país», en *Comunidades judías de Latinoamérica 1971-1972,* Buenos Aires, 1974, pp. 385-387.

[13] I. S. y S. A. Emmanuel, *History..., op. cit.,* pp. 348-351; M. Nassi, *Fuentes bibliográficas y documentales de la historia de los judíos de Venezuela,* Caracas, 1985 (inédito), pp. 15, 24 citando a J. R. Fortique, *Los Motines Anti-judíos de Coro,* Maracaibo, 1973, y P. M. Arcaya, *Historia de las reclamaciones contra Venezuela,* Caracas, 1964.

raçao podía brindarle. Tampoco tenía escuela para los niños, dejando la continuidad de su adhesión al judaísmo únicamente en manos de la rutina familiar, con la inevitable merma en los conocimientos y en la conciencia judaica que ello suponía. El cementerio reflejaba fielmente esta lenta desaparición: los nombres no judíos, la falta de alusiones a textos y fechas hebreas, y la misma forma de algunas lápidas, denotan que la asimilación había hecho severos estragos en esta pequeña comunidad mucho tiempo antes de su desaparición. En 1971, el gobierno declaró el cementerio judío de Coro monumento nacional. La autoridad encargada de hacer esta declaración fue el ministro de Obras Públicas, el doctor José Curiel Rodríguez, descendiente directo del fundador del cementerio, Josef Curiel, y cristiano de varias generaciones. En esa fecha vivían en Coro sólo algunos ancianos sefardíes de origen curazoleno, pero los apellidos sefardíes abundaban entre los personajes destacados en la vida política, cultural y jurídica de Venezuela[14].

Los sefardíes occidentales –holandeses– fundaron también cementerios judíos y núcleos comunitarios en Barcelona, Santa Marta, Cartagena, Barranquilla y algunas otras ciudades durante el siglo XIX. Pero la única comunidad que sobrevivió en las altas y bajas de ese siglo fue la de Panamá. Establecida definitivamente en 1876, la antecedían efímeros ensayos de judíos que habían intentado afincarse en la zona del istmo durante la riada de buscadores de oro que pasaron por la región camino de California en 1848-1849, así como una primera sociedad de beneficiencia cuya existencia se anunció en 1852. El gran terremoto que destruyó una gran parte de la isla Saint Thomas en 1867, provocó la emigración de judíos, originalmente curazolenos, a Panamá. Junto con otros inmigrantes, establecieron la comunidad Kol Shearith Israel (La voz de los que quedan de Israel), que existe hasta hoy en día. El arraigo de esta comunidad en la otrora provincia colombiana cuya independencia está

[14] I. Aizemberg, «Venezuela, primera corriente...», *op. cit.*, pp. 381-387. El 9 de abril de 1884, Moisés F. Ricardo, en Coro, protestó vehementemente por un sermón pronunciado por el presbítero T. A. Navarrete en la Iglesia Matriz de Coro, ya que, según él, constituía un feroz ataque contra los judíos. Moisés Ricardo asistió a la misa, y reprochó al sacerdote sus palabras en términos que parecen indicar que ya entonces era converso. Fue bisabuelo de René de Solá, ex presidente de la Corte Suprema de Justicia, de Irene de Solá de Lovera, escritora venezolana, y de Ricardo Sola, secretario general del Instituto Cultural Venezolano-Israelí. Agradezco a la doctora Anita Olami, esposa del embajador del Estado de Israel en Venezuela, el documento y la información.

intrínsecamente ligada a la historia del canal, está bien atestiguada por el hecho de que en 1967 uno de sus miembros destacados, Max Delvalle Henríquez, era vicepresidente de la República. En ese año ejerció la magistratura por ausencia del presidente durante un breve período de tiempo. Cuando falleció en diciembre de 1979, se le rindieron todos los honores presidenciales, y el cortejo fúnebre, con la asistencia del presidente, ministros del Estado y miembros del Estado Mayor, salió de la sinagoga al cementerio judío.

En 1986 –y hasta la crisis política de finales de 1989–, Eric A. Delvalle, también miembro de la comunidad, era presidente de Panamá. Este fenómeno de judíos a cargo de la presidencia nacional es sin duda único y extraordinario en todo el hemisferio americano. El hecho de que fueran sefardíes de origen curazoleno quienes lo protagonizaban, no es sorprendente[15].

Sefardíes de Marruecos: el comercio en la selva

La expansión de los sefardíes occidentales de las Antillas supuso de hecho una redistribución del limitado caudal de judíos americanos que vivían en la zona desde la época colonial. La inmigración de sefardíes marroquíes significó la introducción en América de un nuevo elemento totalmente desconocido en el hemisferio norte del continente. Esta inmigración se canalizó hacia Brasil, y al parecer se inició en los comienzos mismos de la independencia del imperio.

El primer indicio de su existencia nos llega de la remota provincia de Pará. Según fuentes indirectas, ya en 1823 se solicitó en la región permiso para erigir una sinagoga. La constitución imperial de Brasil, sancionada el año siguiente, declaraba que

> la religión Católica Apostólica Romana continuará siendo la religión del Imperio, [pero también que] todas las demás religiones serán permitidas con su culto doméstico o particular, en casas destinadas a ello, sin forma exterior alguna de templo.

[15] S. I. y S. A. Emanuel, *History..., op. cit.*, pp. 833, E. A. Fidanque, R. de Lima V., E. Sasso M., E. D. L. Perkins y J. Melamed, *Kol Shearith Israel. Cien años de vida en Panamá, 1876-1976,* Panamá, 1977, pp. 35-80.

En el marco de esta tolerancia limitada se establecieron, en 1826 y en 1828, según esas mismas fuentes, dos congregaciones, llamadas Eshel Abraham (El tamarisco de Abraham) y Shaar Ha-Shamaim (La puerta del cielo), en la ciudad de Belem de Pará. Los alcances reales de estas comunidades y su impacto sobre el medio amazónico están aún por investigar. Lo que es indudable es la atracción que ejerció esta zona de América Latina sobre las olas posteriores de inmigrantes judíos de Marruecos[16].

La decadencia económica del reino marroquí, los tumultos constantes originados por la pugna por el poder y la total arbitrariedad de las autoridades locales, socavaban la ya de por sí endeble posición de los súbditos judíos del sultán, que por su condición de «infieles» no musulmanes estaban sometidos a una situación de inferioridad legal. La rivalidad de las potencias europeas –España, Francia e Inglaterra– por lograr mayor influencia y control en el territorio marroquí, complicó todavía más las relaciones de las comunidades judías con las autoridades locales, las cuales sospechaban que aquéllas simpatizaban con los extranjeros cristianos, de los cuales, efectivamente, podían esperar un alivio a su situación. La guerra de 1859-1860 con España provocó una gran fuga de judíos de Tetuán y de Tánger, que buscaron refugio y protección en Gibraltar; el protectorado establecido por España en la parte norte de Marruecos trajo consigo estabilidad y prosperidad. En cambio, la intervención personal del destacado líder judío sir Moisés Montefiore de Londres, en representación de los judíos de Inglaterra y con el apoyo moral del gobierno inglés y de la reina Isabel II de España, no produjo ningún alivio real en la situación de los judíos de las demás partes de Marruecos. En enero de 1864, a la edad de 79 años, Montefiore se trasladó en barco y carroza hasta Marrakech y obtuvo del sultán Mulay Muhamad un decreto que ordenaba la protección de los judíos ante cualquier arbitrariedad, pero los resultados prácticos de esta orden fueron nulos. Las razones que los judíos tenían para emigrar no se atenuaron ni entonces ni en las décadas siguientes[17].

[16] G. D. Landau, *Liberdade Religiosa no Brasil. Suas Bases Jurídicas,* Río de Janeiro, 1958, pp. 9-10; E. y F. Wolff, *Sepulturas de Israelitas, III, As Mishpakhot de Belem,* Río de Janeiro, 1987, p. 10. La documentación de las primeras comunidades judías de Belem está por descubrirse todavía. Véase también E. y F. Wolff, *Documentos III, Estatutos,* Río de Janeiro, 1988, p. 83.

[17] H. Z. Hirschberg, *Toldot Ha-Yehudim Be-Africa Ha-Zfonit (Historia de los judíos*

Los primeros inmigrantes judíos llegaron a la zona amazónica de Brasil cuando esta región era todavía muy marginal en la economía del imperio. Su presencia en el lugar fue determinante para la afluencia de muchos de sus compatriotas después de que esa parte de Brasil adquiriera gran importancia por la explotación masiva del caucho. Desde el inicio de la industrialización de la goma en los años cuarenta hasta la década de los sesenta, la explotación de este extracto elástico, obtenido por la incisión de ciertos árboles de la selva amazónica, no pasó de una fase de experimentación; pero al final de esa década ya se exportaban anualmente 3.750 toneladas. Siendo la Amazonia la única fuente de provisión de caucho en el mundo, esta materia era muy cotizada, y eso estimuló la búsqueda del nuevo oro. Grupos de cazadores de fortuna se expandieron río arriba, llegando en la década de los setenta hasta la Amazonia peruana. Comerciantes y toda clase de proveedores de servicios fueron tras sus huellas, transformando en este proceso de auge económico poblados marginados o miserables rancherías de indígenas en prósperos núcleos urbanos.

Los inmigrantes judíos se beneficiaron de esta afluencia, sobre todo gracias al comercio. Navegando por los ríos llevaron a los perdidos rincones de la selva lo que los explotadores del caucho precisaban, cambiando su mercancía por dinero o por el jebe, que vendían luego a los exportadores. Habiendo logrado una fortuna suficiente, algunos de ellos establecieron grandes casas de comercio en las nacientes ciudades, mientras que otros adquirieron terrenos para la explotación agraria. Los precios de la goma seguían en alza, y a la par crecían las ganancias de los que sobrevivían a las penurias del clima amazónico, las pestes tropicales y, especialmente, la muy frecuente fiebre amarilla.

En el transcurso de este proceso, la presencia judaica se iba afianzando en varios puntos del interior de la provincia de Pará (en localidades como Cameta, Gurupá, Santarém y otras) y en la de Amazonas (en la capital Manáus, en Manicore, Tefe y otros lugares), y a partir de la década de los ochenta también en Iquitos, Perú. Se trataba en su mayoría de jóvenes solteros, pero en muchos casos ligados entre sí por la-

en África del Norte), Jerusalén, 1965, vol. II, 301-318; J. B. Vilar Ramírez, «La judería de Tetuúan desde su restauración en 1489 a la Guerra de África de 1859-1860», en *Anales de la Universidad de Murcia; Filosofía y Letras,* XXVII, 3-4 (1968-1969), pp. 325-407.

zos de parentesco; procedían de un ambiente de tradiciones judaicas arraigadas, lo que incrementó su necesidad de crear organismos comunitarios. Aunque asentados definitivamente hasta el punto de participar de forma activa en la vida política de los municipios donde residían, no perdieron contacto con sus hogares en Marruecos. Los que podían trajeron de allí a sus esposas. La importancia comercial de algunos de ellos y su actividad social les hizo adquirir renombre aun cuando vivían en localidades pequeñas y remotas. El caso más sobresaliente en este contexto es sin duda el de Abraham Baruel, residente en Tabatinga, en la frontera con Perú y Colombia, que en 1876 fue condecorado con la Orden Rosa por el emperador don Pedro II por haber fundado en 1868 un lazareto que él mismo se encargó de mantener, así como por sus demás obras de caridad[18].

Las regiones del norte y nordeste no eran las únicas zonas de integración de los sefardíes marroquíes. Hubo muchos que se dirigieron a otras partes del inmenso país, especialmente a la capital, Río de Janeiro. Algunos habían vivido antes por algún tiempo en el norte; otros volvieron a esa zona tras una estancia más o menos prolongada en Río. Se dedicaron al comercio en todas sus variedades, y a pesar de no ser los únicos ni los más numerosos entre los judíos de la capital, fueron los primeros en establecer una organización comunitaria duradera: la União Israelita Shel Guemilut Hasadim (de caridad) fundada a mediados del siglo XIX.

Una revisión minuciosa de los archivos que guardan los expedientes de naturalización en Brasil, nos habla de 452 solicitantes judíos durante el siglo XIX. Dos tercios de ellos (un 67 %) eran marroquíes, lo que indica claramente la propensión de estos inmigrantes a arraigarse definitivamente en el país, así como su posible importancia numérica; un 40 % del total de naturalizados –casi todos sefardíes marroquíes– al presentar su petición residían en las provincias «del caucho», Pará y Amazonas, lo que es prueba de la importancia especial de esa zona en la historia de esta inmigración. Por otro lado, la abundancia de apellidos netamente judíos como Levy, Israel, Benchimol, Amzalak y otros que

[18] E. Morreira, «Presencia hebrea en Pará», en *Maguen-Escudo,* 65, 2.ª época (octubre-diciembre 1987), pp. 5-13; A. Rosenzweig, «Judíos en la Amazonia Peruana, 1870-1949», *ibid.,* pp. 14-20; E. y F. Wolff, *Os Judeus no Brasil Imperial,* Río de Janeiro, 1975, pp. 449-451.

proliferan en el norte brasileño, muchas veces en familias no judías, es testimonio de la importancia que tuvo esa inmigración en la historia de la región. La inmigración de los judíos marroquíes dejó, pues, una huella indeleble tanto en la historia del judaísmo latinoamericano como en la del norte de Brasil[19].

Inmigrantes europeos: dispersión sin unidad

La tolerancia religiosa establecida por la constitución se complementó en Brasil con la benévola personalidad de los emperadores don Pedro I y especialmente don Pedro II. Este último, que subió al poder en 1840, cuando sólo tenía 15 años, siguió cultivando los amplios intereses culturales, filosóficos y lingüísticos que su educación humanística le había hecho adquirir. Era un políglota que aprendió también hebreo, y en sus visitas a Londres (1871) y a San Francisco (1876), asombró a los dirigentes de las sinagogas que visitó al leer e interpretar los textos de los rollos de la Torá, que le mostraron. Después de su viaje a Tierra Santa en 1876, comentó al conde Joseph Arthur Gobineau, embajador de Francia ante su corte:

> Seguí más o menos el camino que los israelitas hicieron para llegar a la tierra de Canaán y vi todo lo que había de importancia; estudié la Biblia cuanto pude.

Con un hebraísta en el trono de Brasil, la actitud favorable hacia los inmigrantes judíos estaba asegurada, especialmente cuando éstos hacían una buena aportación a los intereses materiales del reino[20].

El primer signo de lo que sería una muy duradera relación del país con judíos occidentales se puso de manifiesto en el año 1824 cuando,

[19] E. y F. Wolff, *ibid.*, pp. 236-267; E. y F. Wolff, *Diccionario Biográfico IV, Processos de Naturalização de Israelitas, Século XIX,* Río de Janeiro, 1987, elaboración estadística preparada por nosotros.

[20] E. y F. Wolff, *Dom Pedro II e os Judeus,* Río de Janeiro, 1983, pp. 6-11, 29-34. Véase también K. Loewnstamm, *O Hebraista no Trono do Brasil, Imperador Dom Pedro II,* Río de Janeiro (sin fecha), que reproduce en su apéndice un sorprendente texto extraído del libro del entonces ya destronado emperador, *Poésies Hebraico-Provençales du Rituel Israelite Comtadin,* Aviñón, 1891, publicado por el propio don Pedro pocos meses antes de fallecer.

apenas independizado, Brasil consiguió un importante empréstito de la casa Rothschild de Londres. Esta relación continuó hasta el establecimiento de la primera república, siendo los Rothschild los agentes financieros del imperio. A partir de la misma década, se registra la presencia de inmigrantes judíos que dejaron sus huellas en la prensa y en muchos otros documentos de variada índole. Venían de Alemania, como el agente comercial Samuel Keller, que residía en Río de Janeiro ya en 1823, y Maximillian Nothman, importador de maquinaria de Francia a partir de 1871; o como Louis Salomon y José Worms, que en 1843 eran productores de café en Itagui; había numerosos alsacianos, como Bernardo Wallerstein, que desde 1829 se dedicó al comercio del papel y luego fue proveedor de diversos productos del propio palacio real; y sobre todo se destacaba la presencia de judíos ingleses como Isey Leví, llegado en 1838, que fue el primer judío que ejerció el periodismo, o como Elkine Hine y Joseph Nathan, financieros e importantes comerciantes que fundaron amplísimas familias. Aunque asentados definitivamente en Brasil, muy pocos se naturalizaron y solían participar tanto en la vida brasileña como en la de sus países de origen. Cuando Francia, derrotada en 1871, cedió Alsacia y Lorena a Alemania, 66 alsacianos y lorenos residentes en Río de Janeiro declararon «de la manera más formal, nuestro deseo de continuar siendo franceses»; 28 de los firmantes eran judíos[21].

Al igual que los sefardíes marroquíes, también estos judíos tenían necesidades religiosas, pero la urgencia por satisfacerlas de forma organizada era más débil. Así, encontramos que en 1839 queriendo ayudar a su hermana a casarse según el rito judaico, el periodista Isey Leví se dirigió al rabino mayor de Londres pidiendo instrucciones para celebrar la boda según el ritual. En su respuesta, el rabino Salomón Hirschell le daba la información solicitada, pero a la vez le instaba a organizarse y a emplear a un rabino, o por lo menos a un matarife cualificado que, además de asegurarles la provisión de carne preparada según el rito judío para su consumo cotidiano, les ilustrara en las leyes religiosas.

> Conozco a los padres de algunos residentes en Río y sé que son muy religiosos; no puedo creer que sus hijos hayan llegado a la conclusión de que no es necesario observar los preceptos religiosos,

[21] E. y F. Wolff, *Os Judeus no Brasil Imperial, op. cit.*, pp. 180-184, 43-49, 90-134, 396-399, 478-485.

escribía el rabino. Pero se equivocaba: en Río no se fundó ninguna organización ashkenazí hasta 1870. Cuando se estableció en ese año la União Israelita do Brasil, sus estatutos consignaban que su único fin era «socorrer a todo israelita que se halla en necesidad»; el aspecto religioso no figuraba. Así, a pesar de contar con la presencia de varios cientos de judíos ashkenazíes, en la capital del imperio brasileño no surgió ninguna asociación religiosa promovida por ellos; si en las fiestas principales de algunos años se habían organizado servicios religiosos, sus promotores y los demás asistentes carecían, al parecer, de la energía pública judaica necesaria para transformar su iniciativa en un marco estable y duradero[22].

En contraste con la estabilidad política del imperio brasileño las repúblicas hispanoamericanas pasaron durante la primera mitad del siglo XIX por una etapa tumultuosa de su historia. El caudillismo, las pugnas en torno al federalismo, los conflictos entre liberales y clericales, eran evidentes obstáculos para el progreso nacional y para el estímulo de la inmigración. Sin embargo, para subsistir económicamente y modernizarse —y sobre todo, como en el caso argentino, para poblarse—, el inmigrante era necesario. Para atraerlo, los gobiernos respectivos estaban dispuestos a anular la exclusividad católica facilitando el establecimiento de no católicos. A este fin contribuyeron también los acuerdos bilaterales que firmaron naciones latinoamericanas como Argentina y Venezuela con las potencias protestantes Gran Bretaña y Holanda ya en la tercera década del siglo XIX, en los cuales se obligaban mutuamente a tolerar la libertad religiosa de sus súbditos. Sin embargo, los intereses materiales y la legislación tolerante que promulgaron no podían erradicar de la población la muy arraigada enemistad contra los «herejes», y mucho menos los sentimientos de odio hacia los judíos. La inmigración judía a Hispanoamérica no fue masiva hasta la novena década del siglo XIX, y muchos de los que inmigraron prefirieron mantenerse en el anonimato. El «descubrimiento» de su presencia suele ser, por lo tanto, una tarea penosa para los historiadores.

En una noche oscura de 1813 naufragó el buque de un mercader inglés en la desembocadura del Río de la Plata. Los pasajeros y parte de la carga fueron salvados por un judío, dueño de un barco, y el incidente quedó inmortalizado en las memorias que publicó el mercader que naufragó. Así entra «Mister Jacob», el navegante judío, en la historiografía

[22] E. y F. Wolff, *ibid.*, pp. 52-56, 64-87, 286-302.

del judaísmo argentino. En lo que respecta a las décadas siguientes, los historiadores no han conseguido perfilar más que la imagen de un puñado de judíos en Argentina, todos ellos de algún peso económico y de vinculación social con el medio extranjero. Sin embargo, se sabe que el número de judíos alemanes y de otras nacionalidades residentes en la Argentina ya en la quinta década del siglo XIX era mucho mayor. Pero, ya fuera porque pertenecían a capas económicas menos pudientes o porque se las arreglaron para ocultar mejor su judaísmo, no dejaron huella en la documentación disponible[23].

Algunos nombres de judíos en Chile, y algo de sus antecedentes, han podido ser rescatados del olvido sólo gracias a la revisión sistemática de la prensa germano-chilena, de los registros de los clubes alemanes en Valparaíso, Santiago e incluso Chillán, del material de las logias masónicas y de las memorias publicadas por viajeros. Esta ardua labor ha logrado localizar una galería de individuos que se instalaron a partir de la cuarta década del siglo pasado en esa república. Su número creció con la «fiebre de oro» en California, que benefició al comercio en toda la costa americana del Pacífico hasta el puerto de Valparaíso. Hasta que se consolidó el acceso a California desde el este de los Estados Unidos, fueron proveedores del sur quienes abastecieron la demanda del norte. Después decayó esta rama del comercio. De la misma manera, cuando se esfumaron los sueños de una riqueza ilimitada en la región minera del norte de Chile, se agotaron las fuentes de subsistencia de muchas de estas personas. La movilidad geográfica y económica era la suerte ineludible en ambos casos. Muchos de los judíos incluidos en la clase mercantil alemana, así como sus correligionarios llegados a las regiones de colonización agrícola alemana en el sur de Chile, quedaron sin registrar como tales. Una buena parte de ellos recibieron de hecho el bautismo[24].

Mientras que Argentina y Chile buscaban colonos europeos para poblar sus territorios e incrementar la producción agrícola, Perú buscaba mano de obra barata para emplearla en la explotación de los yacimientos de guano en la región desértica de Tacna y Arica, y en las plantaciones de algodón y otros productos en la región costera. La inmigra-

[23] H. Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1950,* Jerusalén y Buenos Aires, 1983, pp. 40-52.

[24] G. Böhm, «Inmigración de judíos de habla alemana a Chile y Perú en el siglo XIX», en *Jahrbuch fuer Geschichte von Staatwirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* 25 (Koln, 1988), pp. 455-477.

ción asiática –china, y más tarde japonesa– proveía de estos brazos; la inmigración europea sólo podía proporcionar mano de obra especializada, necesaria en obras de fomento, o emplearse en el comercio. Su limitado marco de actividades no impidió la llegada, desde 1855, de judíos aislados de Alemania, Francia, Inglaterra y Estados Unidos que se concentraron sobre todo en El Callao y Lima, ocupándose en el comercio e incorporándose a las sociedades de sus compatriotas no judíos[25].

También a Colombia y a México llegaron algunos judíos de Europa occidental. Agustín Salomón, judío francés, en representación de cuatro consocios no judíos, obtuvo en marzo de 1838 del congreso de Nueva Granada (Colombia) una concesión para construir un canal y un ferrocarril (o una carretera) que unieran los dos océanos. La compañía que fundó retuvo dicha concesión durante diez años, hasta 1848, a pesar de la polémica que suscitó y que llevó al cónsul de Francia en Panamá a observar que

> las llaves del mundo están aquí, pero el nombre de Salomón no me parece lo suficientemente cristiano como para calificarlo de reemplazante de San Pedro.

El proyecto, evidentemente, no obtuvo ningún resultado. Otros judíos de Europa occidental, más modestos en sus planes, se unieron con los sefardíes curazolenos que se afincaron en Barranquilla y en otras ciudades en la misma época, y participaron en el desarrollo de la navegación del río Magdalena y en el fomento de otras obras de construcción y de finanzas[26].

A México llegaron judíos desde el norte, como prolongación de su itinerario de vendedores ambulantes por el sur de los Estados Unidos. Antes de la guerra de 1847, que llevó a las tropas de este último país hasta las colinas y el bosque de Chapultepec en la actual Ciudad de México, se habían asentado algunos judíos individualmente en las ciudades de la provincia y en la capital. Después de esta guerra, su número no había crecido de forma relevante y ni siquiera la reforma constitucional

[25] G. Böhm, *ibid.*, pp. 477-484, y véase otra versión más amplia en G. Böhm, *Judíos en el Perú durante el siglo* XIX, Santiago de Chile, 1984, pp. 33-53.

[26] E. A. Fidanque *et al.*, *Kol Shearith Israel...*, *op. cit.*, p. 63; A. Bibliowicz Katz, *Los judíos de Colombia como grupo político minoritario*, Bogotá, 1972 (tesis inédita), cap. III, pp. 21-26.

de 1857, que instauró la libertad religiosa, se tradujo en una presencia judía visible. Isidoro Epstein, destacado ingeniero, matemático y periodista, inmigrado a México en 1851 y muy activo en los medios intelectuales y políticos mexicanos, a pesar de no ocultar su procedencia judaica, no se consideraba más que un alemán liberal. Esta actitud, motivada por razones ideológicas que los enajenaban de su judaísmo, o por razones existenciales relacionadas con la arraigada intolerancia religiosa en México, era compartida por sus demás correligionarios. La entronización del príncipe austríaco Fernando José Maximiliano por las tropas francesas de Napoleón III como emperador de México, incrementó un poco el número de judíos profesos durante su breve reinado (1864-1867). Este hecho originó algunos informes sobre brotes de vida religiosa y comunitaria, pero si la hubo no fue más que por poco tiempo, y desapareció tras la derrota y ejecución de Maximiliano. El ambiente de positivismo anticlerical que regía en la república restaurada bajo la presidencia de Benito Juárez no era muy alentador para el desarrollo de una vida comunitaria judía[27].

Aunque decretada constitucionalmente en casi todas las repúblicas hispanoamericanas, la libertad de cultos no bastaba para terminar con la intolerancia del medio ambiente. En Semana Santa y otras festividades se renovaban las tradiciones populares de odio a los judíos, que solían canalizarse contra los residentes cuando su presencia era conocida. Mientras la Iglesia siguió encargada del registro de los matrimonios, las nupcias con católicos dependían de la conversión previa de la parte no católica. Ante la escasez de cónyuges de su religión, y estando la conciencia religiosa de muchos de los inmigrantes judíos —especialmente de los de Alemania— ya debilitada, la mayoría de ellos cedieron a la presión.

En consecuencia, en México y Chile no surgió ningún organismo comunitario durante el siglo XIX. En Perú, la fiebre amarilla que azotó a Lima en 1868 provocó la muerte de diez judíos, tragedia que impulsó la creación, en 1869, de un núcleo comunitario que se instituyó en 1870 formalmente con el nombre de Sociedad de Beneficencia Israelita. Contaba con 86 socios en Lima y El Callao. Con la generosa ayuda de un no judío, el contratista norteamericano Henrique Meiggs, esta organización adquirió en 1873 un cementerio, y a partir de entonces, y durante

[27] C. A. Krause, *Los judíos en México: una historia con énfasis especial en el período de 1857-1930,* México, 1987, pp. 39-62, 82-90.

varios años, limitó sus actividades a administrar el camposanto y convocar irregularmente servicios religiosos a los que asistían sólo una parte de los consocios[28].

También en Buenos Aires, el mayor puerto del sur, tardó en crearse una vida judía pública. En 1860, la apelación de una pareja judía, que quería casarse según el rito judaico, hizo que el presidente del Tribunal Superior de Justicia afirmara en su sentencia que no podía negárseles ese derecho. Este feliz acontecimiento fue la primera señal de vida judía. Los servicios religiosos tardaron dos años más en iniciarse, y el primer núcleo comunitario que surgió al parecer de ellos, no se consolidó hasta 1868 en la forma de la Congregación Israelita de la República Argentina. Sólo una reducida parte de los cientos de judíos alemanes, franceses, ingleses y marroquíes que vivían en la capital argentina se incorporaron. A pesar de eso, una vez reconocido uno de sus miembros —Henry Joseph— como rabino, la Congregación adquirió, en 1877, la facultad oficial de llevar el registro de los nacimientos, matrimonios y defunciones de los judíos[29].

Fueron pues, muy pocas y débiles las lucecitas de vida judía organizada que se encendieron en el mapa de América Latina durante las ocho primeras décadas del siglo XIX. En contraste con la amplia y arraigada presencia judía en los Estados Unidos, estos focos no eran sino chispas aisladas y perdidas en las enormes extensiones del sur del continente. Pero los aconteciimentos históricos que tuvieron lugar a partir del comienzo de la novena década de ese siglo, tanto en la historia judía como en la de las naciones latinoamericanas, dieron un vuelco a la situación.

CANADÁ. JUDÍOS EN EL *DOMINION* DE LAS DOS LENGUAS

La historia judía en el Canadá empieza, como en América Latina, con el rechazo y la exclusión. El edicto por el cual se expulsaba a los judíos de la isla de Guadalupe en 1683, así como el Código Negro de 1724, abarcaron también a la provincia norteña de Quebec, la Nueva

[28] G. Böhm, «Inmigración de judíos de habla alemana», *op. cit.*, pp. 458-459, 472-475, 483-491. Véase también L. Trahtemberg Siederer, *La inmigración judía al Perú, 1848-1948,* Lima, 1987, pp. 50-81.

[29] V. Mirelman, «Jewish life in Buenos Aires before the east european immigration (1860-1890)», en *AJHQ*, 47, 3 (1978), pp. 195-207.

Francia. Esta actitud se refleja en la extraña historia de la joven judía Esther Brandeau, que llegó en septiembre de 1738 a Quebec disfrazada de varón. La traviesa judía fue expulsada por orden explícita del rey Luis XV, que costeó su devolución a Francia: en la colonia francesa no cabían judíos[30].

A la inversa de lo que ocurrió en Iberoamérica, las disposiciones con respecto a los judíos no cambiaron por obra de una evolución política interna, sino por la implantación desde el exterior y por las armas de otro régimen legal. En 1759, estando Gran Bretaña en guerra con Francia, las tropas inglesas se apoderaron de la colonia francesa, y en 1763, con la firma del tratado de paz en París, se selló el capítulo francés de la historia canadiense. La presencia judía se inició en el día mismo de la capitulación de Montreal: el 8 de septiembre de 1760, junto al general vencedor, Jeffrey Amherst, cabalgaba el oficial judío Aharon Hart. En la tropa había otros judíos, de siete de los cuales conocemos el nombre. La Ley de Naturalización del año 1740, que había dado a los judíos de las colonias británicas plenos derechos de residencia y de participación en la administración local, prevalecía sobre la tradición legal francesa al respecto, y bajo el amparo del poder británico los judíos quedaban habilitados para instalarse en la nueva colonia junto con los demás inmigrantes ingleses. Pero esta inmigración era demasiado escasa para cambiar la realidad demográfica de una población francesa de más de 60.000 personas, bien arraigada en su territorio. El gobierno británico adoptó en consecuencia, en el año 1774, un compromiso legal por el cual se devolvía a los habitantes de Quebec su sistema legal anterior. Éste socavaba la igualdad de los judíos aunque, por supuesto, no hacía su presencia ilegal[31].

Por ese entonces ya se había fundado la primera comunidad judía. En 1768 se congregaron el puñado de judíos que se habían radicado en Montreal, y establecieron la comunidad Shearith Israel. En los años posteriores se reunieron para rezar en varias casas particulares hasta que edificaron, en 1777, la primera sinagoga. Al año contrataron su primer oficiante y guía espiritual, que llegó de Londres. La comunidad adoptó los estatutos y el rito de los judíos españoles, llamándose oficialmente The

[30] S. E. Rosenberg, *The Jewish Community in Canada,* Toronto-Montreal, 1970, vol. I, p. 20; B. G. Sack, *History of the Jews in Canada,* Montreal, 1945, vol. I, pp. 23-26.
[31] B. G. Sack, *ibid.,* pp. 51-57.

Spanish and Portuguese Congregation Shearith Israel, como su homónima de Nueva York. Recibió asesoramiento material y espiritual del rabino mayor de Londres, y mantuvo estrecha relación con su hermana de Nueva York. Fue la única comunidad judía del Canadá durante 78 años, hasta que en 1846 se fundó también en Montreal, otra comunidad de rito ashkenazi[32].

La guerra de independencia de las 13 colonias al sur de Canadá benefició a los judíos de este país. Proveedores del ejército inglés, como Aharon Hart, vieron incrementadas sus ganancias, y los antirrevolucionarios del sur vinieron a reforzar la precaria presencia judaica. En varios campos destacaron judíos que jugaron un importante papel pionero en distintas áreas económicas. Henry Joseph, que había llegado de Inglaterra por influencia de su tío, Aharon Hart, desarrolló el comercio naval tanto con puestos de cazadores en el interior del país como con Inglaterra. Uno de sus barcos estaba registrado ya en 1801, mucho antes que cualquier otro canadiense, lo que le transforma en el virtual fundador de la marina mercante del país. Jacob Franks, otro comerciante que expandió los contactos con puntos lejanos del interior, fue también pionero en la industria maderera. David David, nativo de Montreal, que en su confirmación religiosa a la edad de 13 años, en 1777, había donado el terreno para que se construyera la primera sinagoga, fue elegido en 1818 primer director del Banco de Montreal, del que fue uno de los fundadores, destacó en todas las obras de caridad emprendidas en su ciudad natal. Pero la posición política de los judíos no dejaba de ser la de miembros de una minúscula minoría que se identificaba generalmente con la minoría inglesa de Quebec. Con ésta sentían cierta afinidad, y eso mismo reforzaba el prejuicio endémico de la población francesa católica contra ellos. Fue este doble conflicto anglo-francés y judeo-católico, el que impidió el acceso de individuos judíos a posiciones políticas y militares durante más de 70 años de presencia judía en Canadá[33].

Esta situación la vivieron en su propia carne dos descendientes de Aharon Hart:

> Mi querido Moisés —escribía en 1796 este influyente patriarca del judaísmo canadiense que vivía en la minúscula ciudad de Trois Rivières, a su

[32] B. G. Sack, *ibid.*, pp. 60-64.

[33] B. G. Sack, *ibid.*, pp. 78-80. I. Abella, *A Coat of Maugt Colours*, Toronto, 1990, pp. 9-17.

hijo mayor, que aspiraba ese año a ser elegido representante de su comarca en la cámara de representantes de Quebec—, me gustaría que resultaras elegido... pero lo que no me gustaría es que encontraras resistencias por ser judío... puedes estar seguro de que nunca encontrarás un partido en la Cámara que te defienda.

En 1808, y otra vez en 1809, cuando ya había fallecido Aharon, su hijo menor, Ezekiel, no pudo por menos de constatar que su padre tenía razón. Elegido por sus vecinos de Trois Rivières con gran diferencia de votos a su favor sobre los otros dos candidatos, la mayoría francesa de la Cámara votó contra él la siguiente decisión:

... resuelto que Ezekiel Hart Esq., profesando la religión judía, no puede tomar asiento, ni sentarse ni votar en esta Cámara.

Lo mismo volvió a repetirse al año siguiente, cuando los vecinos de Trois Rivières volvieron a elegir a Ezekiel Hart, y la situación no cambió hasta 1832. Después de otros casos en que se impidió a judíos participar en la vida política por razones religiosas, y en respuesta a una petición de los judíos que solicitaban que se les reconocieran derechos iguales a los de los demás súbditos británicos, resolvieron en ese año, tanto el parlamento local como el rey de Inglaterra, decretar una ley según la cual

a personas que profesan la religión judía corresponden todos los derechos y privilegios de los demás súbditos británicos en esta provincia.

El problema de la igualdad política de los judíos canadienses parecía haberse solucionado con esta ley. Pero, de hecho, no se completó su aplicación hasta siete años más tarde, cuando se autorizó la omisión de las palabras «por la verdadera fe de un cristiano» prescrita en la oración del juramento que debían prestar también los judíos elegidos a ejercer cargos públicos de la provincia[34].

La tensión entre ingleses y franceses no se atenuó, y en 1837 estalló una rebelión de estos últimos que fue rápidamente sofocada. Una investigación a fondo de las circunstancias que la habían provocado, abocó

[34] S. E. Rosenberg, *The Jewish community...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 33-42, 48; B. G. Sack, *History of the Jews*, *op. cit.*, vol. I, pp. 81-95, 109-112; I. Abella, *A Cont...*, *op. cit.*, pp. 18-23.

en un cambio radical del régimen: la unificación de las dos provincias —Quebec con mayoría francesa, y Ontario con mayoría inglesa— en una sola unidad política dividida en Bajo y Alto Canadá, respectivamente. Esta unión, aunque resolvía algunos problemas, contradecía la aspiración a la autonomía por la que se decantaba la mayoría francesa de Quebec. El gobierno inglés tuvo que enfrentarse con su oposición constante, además de con la de algunos ingleses. Terminó por abandonar esa constitución política creando la Confederación Canadiense, que abarcaba a todas las provincias, colonias y territorios británicos situados al norte de los Estados Unidos. La confederación recibió el estatus de un *Dominion* autónomo con gobierno federal y gobiernos provinciales sometidos a la Corona británica, a su vez representada por el gobernador. Esta fase de cuasi-independencia se logró en 1867, y contó con el consenso total de sus habitantes, reforzado por el supuesto fracaso de la democracia e independencia ilimitadas que se había hecho evidente en la guerra civil de los Estados Unidos. El mantenimiento de la autoridad vertical y el símbolo, en ciertas circunstancias incluso el poder, monárquico, no les parecieron a los autores del nuevo régimen canadiense un sacrificio excesivo. La adhesión de las demás colonias británicas como Nova Scotia y de territorios como Columbia Británica a la confederación, no tardó mucho en conseguirse (menos New Foundland, que no se adhirió hasta 1949), y en vísperas de la novena década del siglo XIX, Canadá se extendía de océano a océano, y desde la frontera de los Estados Unidos hasta el océano Glacial Ártico.

El principal problema de las provincias canadienses durante todo este tiempo estribaba en su escasa población. El 72 % de los emigrantes de Gran Bretaña hasta 1860, incluidos los católicos irlandeses, prefirieron radicarse en los Estados Unidos. Según el informe de la investigación de 1839 que siguió al levantamiento francés, el 60 % de los inmigrantes que habían llegado a Canadá durante la década anterior terminaron por cruzar la frontera hacia el sur. Sin duda, el hecho de que el país ofreciera menos oportunidades en el terreno económico y las frecuentes crisis económicas que lo azotaban, contribuyeron a la reemigración[35].

Para los judíos, los Estados Unidos, que contaban con un régimen más liberal y una población judía más numerosa, seguían siendo más

[35] M. Brown, «The american connection of canadian jews: 1759-1914», en *Association for Jewish Studies Review,* vol. III (1978), pp. 29, 31.

atractivos. El número de judíos que llegaron a Canadá y se radicaron en el país definitivamente fue muy reducido. Por el año 1825, en la provincia de Quebec, que era la principal en esa época, no vivían más que 90 judíos. Hasta 1831 su número se había incrementado a sólo 107, para llegar en 1844 a 154. En todo Canadá se registraron en 1851 un total de 351 judíos. Estos datos oficiales nos revelan, por supuesto, el número de judíos declarados, omitiendo todos aquellos que se habían asimilado parcial o totalmente y que dejaron el rastro de sus nombres en los registros de las otras religiones. Tampoco se reflejan en ellos los judíos que vivieron temporalmente en Canadá antes de reemigrar. Pero denotan también que el pequeño núcleo de judíos radicados en Canadá tenían una inquietud comunitaria y, conservándose fieles al judaísmo, respondieron al desafío que les presentaba el ambiente de dualidad religiosa que reinaba en Quebec. En un notable contraste con lo que sucedió en los países católicos de América Latina, donde a pesar de existir núcleos más nutridos de judíos reinaba un ambiente menos propicio a la fundación de una vida pública judía, que tardó mucho en manifestarse[36].

Durante la sexta, y especialmente la séptima década del siglo XIX, surgieron minúsculas comunidades en Toronto y en Hamilton, en la provincia de Ontario. Los pocos judíos que habían llegado a la isla de Vancouver, en la costa del Pacífico, en pos de la industria basada en la caza de ballenas y siguiendo a los buscadores de oro, fundaron en la ciudad de Victoria, en 1863, su primera. Mientras tanto, se había establecido en Montreal la segunda, lo que elevaba el total, junto con la pequeña sinagoga de Trois Rivières y otra en la ciudad de Quebec, a cuatro núcleos religiosos judíos en toda la provincia. También en Montreal se fundó —ya en 1847— la primera sociedad de caridad, que en 1863 tomó la forma de un club social a la vez que de organización de ayuda a los inmigrantes. En 1874, por iniciativa gubernamental, se contempló en el seno de la misma la formación de una colonia agrícola judía. Teniendo en cuenta que la totalidad de judíos en todo Canadá al terminar la octava década del siglo XIX no pasaba de las 3.000 personas, este balance organizativo era, sin lugar a dudas, impresionante[37].

[36] B. G. Sack, *History of the Jews..., op. cit.,* vol. I, pp. 59, 108-109.

[37] *Ibid.,* pp. 146, 151-155, 171-1272; S. E. Rosenberg, *The Jewish Community..., op. cit.,* vol. I, pp. 123, 127; L. Rosenberg, *Canada's Jews, A Social and Economic Study of the Jews in Canada,* Montreal, 1939, p. 10.

Por ese entonces, Canadá entró en una etapa decisiva de su historia con la inauguración, en 1887, del ferrocarril que unía la costa del Atlántico con la del Pacífico. Las enormes extensiones del oeste canadiense estaban a punto de iniciar lo que llegaría a ser una producción agrícola de grandes proporciones, y la abundancia que caracterizó el final de los años setenta estaba por extenderse también a la novena década del siglo.

Al igual que sucedía con América Latina, también Canadá carecía de la amplia base de presencia judía de que disponía el judaísmo estadounidense, y que servía para la absorción de nuevos inmigrantes. Pero, a diferencia del judaísmo latinoamericano, la pequeña comunidad canadiense estaba bien organizada, y gozaba de mayor legitimidad por parte de la sociedad mayoritaria, especialmente la inglesa protestante. Además, los judíos del Canadá tenían la oportunidad de aprovechar el ejemplo, y en ocasiones la ayuda, de las comunidades de los Estados Unidos, algunas de las cuales se encontraban a muy poca distancia de la frontera.

Al iniciarse los años ochenta, como consecuencia de los acontecimientos en Europa, todas las comunidades del continente americano entraron en una nueva era.

II

LOS JUDÍOS DE LOS ESTADOS UNIDOS: 1880-1930

EL «ALUVIÓN» DE EMIGRANTES

Una verdadera explosión demográfica transformó al pueblo judío durante el siglo XIX: de 2,5 millones de personas en el año 1800, pasó a contar con unas 7.663.000 en 1880, y 10.602.000 en 1900. Por varias razones, este vertiginoso crecimiento se produjo sobre todo en el imperio ruso, que llegó en ese mismo tiempo a su mayor extensión geográfica.

A partir de la séptima década del siglo pasado, durante el reinado de Alejandro II, empezaron a darse los primeros pasos hacia la modernización e industrialización de Rusia. Este desarrollo hubiera ofrecido a la creciente población judía nuevas fuentes de sustento si no hubiera sido objeto de una larga serie de leyes discriminatorias cuyo fin explícito era el de marginarla. De éstas, las más duras estaban dirigidas a limitar la residencia de los judíos a las provincias occidentales del imperio, vedándoles el asentamiento fuera de ellas. La zona de residencia de los judíos se limitaba a las provincias polacas, lituanas y ucranianas del desaparecido reino de Polonia, anexionadas por Rusia en el siglo XVIII, así como a las del sur, que habían sido conquistadas al imperio turco en la misma época. Los pocos judíos exentos por distintos motivos de estas restricciones y la reducida capa de judíos adinerados que habitaban en la misma zona de residencia, eran los únicos que podían participar y gozar del desarrollo que empezaba a hacerse evidente. Los demás estaban sometidos a un galopante proceso de empobrecimiento, motivado por la explosión demográfica y por la pérdida de funciones económicas tradicionales —como el transporte en carromatos— que habían ocupado a un gran número de judíos.

A esta decadencia socio-económica se sumó el estallido, a partir del mes de abril de 1881, de un centenar de *pogroms,* o tumultos sangrientos dirigidos contra los judíos, en todo el sur de Rusia. El detonante de esta ola de violencia fue el asesinato del zar Alejandro II por un grupo de revolucionarios. El hecho de que una joven judía hubiera participado en el atentado fue motivo suficiente para que las autoridades culparan del crimen a los judíos, dando rienda suelta a los desmanes de las masas, y dándoles a entender que la Casa Real deseaba que se les matara. El desvío del rencor popular hacia éstos hizo un gran servicio a la nobleza rusa, atemorizada por la efervescencia revolucionaria. Desde 1881, y hasta la revolución de febrero de 1917, durante dos generaciones, las autoridades rusas acudieron en varias ocasiones al mismo sistema de utilizar a las masas judías como pararrayos de la rebeldía popular. A las matanzas siguieron más leyes discriminatorias por las que se prohibía a los judíos asentarse en el campo, se restringía su acceso a las escuelas y universidades y se reducían todavía más sus posibilidades de empleo. El objetivo era expulsar a los judíos, y la solución más obvia para ellos era la emigración.

La no muy numerosa salida de judíos ruso-polacos hacia América, que había empezado a registrarse algunos años antes, se transformó en el verano de 1881 en una corriente que fue creciendo constantemente. A los primeros emigrantes les siguieron sus familiares y coterráneos, y los ecos de su éxito alentaron la salida de otros. Pero la emigración no se redujo tan sólo a los judíos rusos. Las provincias polacas que habían pasado a formar parte del imperio austro-húngaro cuando Rusia anexionó las suyas, y especialmente las de Galitzia y Bucovina, sufrían también las consecuencias de la explosión demográfica y el empobrecimiento, y a pesar de no estar sometidos a persecuciones políticas o legales, muchos de sus judíos optaron por la emigración. También en el imperio turco —en plena decadencia política y económica desde la primera mitad del siglo XIX— hubo individuos más decididos que el resto que buscaron nuevos horizontes para sus energías. A partir de finales del siglo XIX se registra una moderada emigración de comunidades de judíos orientales, como la de Alepo y Mesopotamia, que se incrementó considerablemente en la primera y segunda décadas del siglo XX con las comunidades sefardíes de la parte europea de Turquía. Los judíos de Salónica en Grecia, de Monastir en Macedonia y de muchas otras comunidades, se encontraron acorralados en los años 1903, 1908 y durante

las guerras balcánicas entre sus vecinos, los pueblos cristianos –Grecia, Serbia, Bulgaria–, que luchaban cada cual por su causa nacional, y el poder turco musulmán, que había sido su protector y benefactor histórico. El incremento de la intolerancia religiosa y el deterioro económico y político los llevaron a emigrar.

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX, con la pausa impuesta por la Primera Guerra Mundial pero incrementada la tendencia en la posguerra por el agravamiento de la situación que la contienda había acarreado, una parte del pueblo se puso en marcha en búsqueda de nuevos horizontes, y los Estados Unidos fueron su destino prioritario. Nada menos que 3.056.000 judíos abandonaron su hogar durante estos 50 años; de ellos, 2.433.000 se radicaron en los Estados Unidos[1].

La inmigración al «País Dorado»

Los inmigrantes judíos formaban parte de los 27.572.258 de personas que entraron en ese medio siglo por los portones del inmenso país, contribuyendo sustancialmente al incremento de su población, que de contar con 50.000.000 de personas en 1880, pasó a los 123.000.000 en 1930. Llegaron en el momento en que los Estados Unidos iniciaban su vertiginoso desarrollo como potencia industrial. La espectacular expansión de los ferrocarriles –de un total de 128.800 kilómetros en 1880, a 305.900 veinte años más tarde –no sólo hizo accesibles enormes extensiones de tierras nuevas a la colonización agrícola, sino que también creó una gigantesca demanda para la industria del acero, cuya producción aumentó de 1,25 a 10 millones de toneladas en ese mismo lapso de tiempo, superando a la de Gran Bretaña. Durante las dos últimas décadas del siglo XIX, los Estados Unidos fueron testigos del descubrimiento y la aplicación de elementos de modernización tan vitales como la electricidad, el motor de gasolina, el teléfono y muchos otros, que se transformaron en las tres primeras décadas del siglo XX en los pilares de la industria norteamericana[2].

[1] H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, pp. 86-88, 153-163. Los datos, según J. Lestschinsky, «Jewish migrations», *op. cit.*, p. 1216, tabla 3.

[2] M. R. Davie, *Refugees in America, Report of the Committee of the Study of Recent Immigration from Europe*, Nueva York, 1947, p. 20; C. Taeuber, «United States of Ame-

Esta explosión modernizadora, sustentada por grandes capitales locales y europeos, necesitaba de mano de obra, sobre todo no especializada, y la inmigración suministraba la mayor parte de esta demanda. Algunos de los empresarios norteamericanos buscaban a sus trabajadores directamente en Europa; la mayoría los reclutaba entre las masas de inmigrantes que se presentaban en el mercado de trabajo local. Atraídos por el sueño de un ascenso económico fácil y rápido, cientos de miles de inmigrantes llegaron a los puertos atlánticos de los Estados Unidos. La modernización de los barcos y la competencia, a veces feroz, entre las distintas compañías navieras, incrementaron el número de pasajeros, reduciendo a la vez el precio de la travesía. La emigración suponía un gran negocio para los agentes de viajes, que cumplieron un papel preponderante en su fomento, y fueron en este sentido mucho más allá de la demanda efectiva de mano de obra. En Nueva York, el principal puerto de entrada, las autoridades se ocupaban de los inmigrantes en la antigua fortaleza de Castel Garden, y con el aumento del volumen de los desembarcos, tuvieron que habilitar a partir de 1892, otra fortaleza en Ellis Island como centro de recepción administrativa. ¡En 1907, Ellis Island acomodó y registró en un sólo día, a 11.745 inmigrantes![3].

No siempre los inmigrantes encontraron una acogida alentadora. Ya en la primera mitad del siglo XIX y hasta la guerra civil, los católicos irlandeses y alemanes tuvieron que enfrentarse a una violenta oposición. Algunas logias secretas, incorporadas luego a partidos políticos importantes, militaban contra su llegada. Por contestar «know nothing» (no sé nada) al preguntarles por los hábitos y modalidades de sus organizaciones, esta inocua respuesta terminó por convertirse en el nombre oficioso de estos agresivos grupos xenófobos, que lograron su primer éxito legislativo en 1882, cuando, después de una década de propaganda contra los inmigrantes chinos –asentados sólo en California–, se prohibió su entrada por una ley durante un periodo de diez años. Esta disposición, prolongada en 1892 por diez años más y luego perpetuada en 1902, se basaba en argumentos netamente étnicos y racistas. Sirvió de preludio a otra distinción de idénticas características que se debatía entonces

rica–population», en *EB* (1968), vol. 22, p. 688; H. W. Bradley, «End of reconstruction and rise of industry», *ibid.*, pp. 650-651.

[3] M. H. Jacobson, «Transatlatic travel», en P. C. Marzio (editor), *A Nation of Nations...*, *op. cit.*, pp. 122-129; S. H. Myers, «Ellis Island», *ibid.*, p. 137.

en la opinión pública y que trazaba una línea de separación entre «viejos» y «nuevos» inmigrantes; los anglosajones, irlandeses, alemanes y escandinavos por un lado, y los procedentes del sur y del este de Europa —italianos, portugueses, polacos, húngaros y rusos— por el otro. Los «viejos» debían ser aceptados, los «nuevos», rechazados. Mientras que la xenofobia anticatólica y antichina anterior no había tenido incidencia en la suerte de los inmigrantes judíos, esta polémica les atañía directamente[4].

La presencia de comunidades de idioma y costumbres extranjeras concentradas en las ciudades norteamericanas molestaba a los que se oponían a la inmigración. Para muchos de ellos, el fenómeno mismo de la urbanización e industrialización del país, que ellos achacaban a los inmigrantes, era negativo, pues socavaba los valores tradicionales de una América rural y anglosajona o nórdica que anhelaban conservar. A los argumentos étnicos y culturales se iban agregando otros sociales y económicos. Había que evitar que Europa depositara en las playas norteamericanas los residuos de su población física y socialmente enferma, afirmaban los opositores, y el congreso sancionó en 1882 unas leyes que vedaban la entrada a enfermos mentales, personas condenadas por la justicia de su país de origen y pobres que supusieran una carga para el erario público. A esta ley siguieron, en 1885 y 1891, otras que prohibían contratar trabajadores en el extranjero y pagarles el pasaje. La oposición no se detuvo ahí: para combatir el analfabetismo, se preconizaba negar la entrada al país de cualquier persona que no supiera leer en algún idioma europeo; y para evitar el desempleo, prohibir la de trabajadores. En esta última demanda, los contrarios a la inmigración —generalmente conservadores nativos o «viejos» inmigrantes muy «americanizados»— contaron con el respaldo de las organizaciones gremiales.

Efectivamente, Samuel Gompers, presidente vitalicio de la Federación Americana del Trabajo (American Federation of Labor), que él mismo había fundado en 1886, fue de los que se opusieron a la inmigración a pesar de ser él mismo inmigrante y judío, por considerarla dañina para los intereses de sus afiliados. Morris Hillquit, dirigente de los socialistas americanos y también judío, llevó su campaña antiinmigratoria hasta la reunión del séptimo congreso de la Internacional Socialista que se celebró en Stuttgart en 1907, donde exigió que se resolviera el tema de for-

[4] B. W. Korn, *American Jewry and the Civil War, op. cit.*, pp. 112-127.

ma adecuada. Desde el punto de vista de los trabajadores, la inmigración causaba un superávit constante en la oferta de mano de obra, creando un paro endémico que permitía a los patrones bajar los salarios. Esta circunstancia favorecía a los empresarios, quienes, en nombre del liberalismo del «Laissez faire, laissez passer!», combatían las restricciones a la inmigración. Para alivio de los judíos y demás colectividades de inmigrantes, que querían que se permitiera la llegada de sus parientes y coterráneos sin trabas, los gremialistas no lograron imponerse[5].

Las crisis económicas que azotaron a los Estados Unidos en los años 1887, 1893 y 1907, dieron nuevo impulso a la oposición a la inmigración. A partir de 1907, y durante cuatro años, una comisión de investigación del Congreso, presidida por el senador William D. Dillingham, se dedicó a estudiar qué pautas debía seguir la política inmigratoria. En 1911, tras acumular 41 tomos de material recogido o redactado por ella, la comisión sugirió que se sometiera a los inmigrantes a una prueba de alfabetismo, y que se excluyera a todo obrero no cualificado; que se elevara el impuesto que pagaba el inmigrante (y que ya era entonces de 4 dólares por persona), y el monto de la suma que tenía que traer consigo. La comisión aconsejó también que se fijaran cuotas anuales máximas para la inmigración de cada «raza» y nación. En los años siguientes, el Congreso aprobó varias leyes basadas en estas sugerencias, pero a pesar del apoyo popular, ninguna de ellas fue ratificada. Los presidentes William A. Taft y Woodrow Wilson, influidos por los partidarios de la libre inmigración, entre los cuales destacaron los líderes de las organizaciones judías, las vetaron[6].

Las circunstancias cambiaron al terminar la Primera Guerra Mundial. La crisis de la posguerra y el consiguiente desempleo fortalecieron los argumentos de los gremios, mientras que los empleadores, que contaban con mano de obra en abundancia, temían que los nuevos inmigrantes importaran de Europa revoluciones sociales como las que afectaban entonces a Alemania y Hungría y se habían apoderado de Rusia. El *red scare* —el miedo a lo rojo— combinado con los intereses de los trabajadores y con el nacionalismo xenófobo azuzado por la política nor-

[5] S. M. Neuringer, *American Jewry and Unites States Immigration Policy 1881-1953,* Nueva York, 1980, pp. 172-182; U. D. Herscher y S. F. Chyet (editores), *On Jews, America and Immigration—A Socialist Perspective,* Cincinnati, 1980.

[6] O. Handlin, *Immigration as a factor in American History.* Englewood Cliffs. Nueva Jersey, 1959, pp. 53-59; S. M. Neuringer, *American Jewry*, pp. 92-102.

teamericana de aislamiento de Europa, llevaron a un cambio radical en la política inmigratoria. Las leyes sancionadas en 1921 y 1924 tomaron como base precisamente la última sugerencia de la comisión del senador Dillingham: la selección de los inmigrantes según criterios étnicos y raciales. La de 1921 permitía la entrada anual de un contingente máximo de personas de cada nacionalidad equivalente al 3 % del número de la misma que residía en los Estados Unidos en el día en que se llevó a cabo el censo nacional de 1910. La ley de 1924 –la Johnson-Reed Act– disminuyó la cuota al 2 %, y fijó como base el censo nacional de 1890. La disposición final elaboró un cálculo complicadísimo de la proporción de los oriundos de los diversos países europeos en la población de los Estados Unidos en 1920, cuya exactitud, por otra parte, era bastante dudosa. El denominador común de todas estas leyes era su intención de reducir drásticamente la inmigración de los países del sur y del este de Europa. La ley de 1929 fijó un tope de 150.000 inmigrantes por año. El número anual de los principales países de emigración de los judíos –Rusia, Polonia, Rumanía, Hungría y Turquía–, que se había fijado en la ley de 1921 en 71.202 personas, se redujo en la de 1929 a 10.698. Esta medida supuso un golpe muy duro para la inmigración judía[7].

En ese año se cumplía tan sólo el 43 aniversario de la construcción, en 1886, de la gran Estatua de la Libertad en una isla en frente de la de Ellis. Donada por el pueblo francés al norteamericano en conmemoración del centenario de su independencia, esta figura colosal pasó a ser para millones de inmigrantes el símbolo de *su* libertad. Una poetisa judía, Emma Lazarus, contribuyó a esta identificación de la libertad norteamericana con la del inmigrante con su poema «El Nuevo Coloso», que escribió para la campaña de fondos que precedió a la construcción de la estatua y que fue luego inscrito en su pedestal:

> Dame a tus [gentes] cansadas, a tus pobres, a tus masas hacinadas que suspiran por respirar en libertad... ¡Levanto mi lámpara junto a la puerta dorada!

Así decía el nuevo coloso –América– al Viejo Mundo en estos versos llenos de idealismo. Por 1924, ese mismo coloso –«el País Dorado» según la denominación metafórica que usaban frecuentemente los judíos–

[7] W. S. Bernard (editor), *American Immigration Policy: A Reappraisal,* Nueva York, 1950, tabla 2, p. 27.

estaba cerrando sus puertas, y el fuego de la simbólica antorcha se extinguía paulatinamente para los que anhelaban pasar por ellas[8].

En ese momento, ya se había formado en los Estados Unidos la mayor diáspora judía de la era contemporánea.

El arraigo económico en América

En los 25 años que precedieron a la Primera Guerra Mundial, los judíos constituyeron algo más de la décima parte del total de inmigrantes que llegaron a los Estados Unidos. Su presencia entre los que se radicaron definitivamente en el país superó considerablemente esta proporción, ya que eran mucho menos propensos a la reemigración que los demás inmigrantes. Estas características de la inmigración judía se conservaron durante la década posterior a la contienda. La concentración de los inmigrantes judíos en las grandes urbes de la costa atlántica los hizo aún más visibles, y a este último fenómeno contribuyó también el hecho de que procedieran casi exclusivamente de Europa oriental, y de que hubieran llevado sus hábitos e idioma consigo[9].

Sin embargo, no todos se quedaron en las ciudades costeras al llegar. Algunos grupos de jóvenes, dirigidos por estudiantes universitarios y otros intelectuales, llegaron a los Estados Unidos con la intención de asentarse en el interior del país. Pertenecían al movimiento Am Olam («Pueblo Eterno») cuya ideología, un tanto amorfa, incluía elementos socialistas-humanistas a la vez que nacionalistas judíos. Aspiraban a formar una nueva sociedad igualitaria, cuna de un hombre nuevo relacionado con la naturaleza, productivo y dedicado a la agricultura. Mientras que otros jóvenes con tendencias parecidas se dirigían a Palestina para restaurar allí el hogar nacional judío por medio del asentamiento agrícola, ellos, en lo nacional, se limitaban a refutar con su labor la manida acusación antisemita de que el judío es incapaz de ser campesino. Fundaron las colonias «Belén de Judea» en Dakota del Sur, «Nueva Odes-

[8] H. A. Collins, «The Statue of Liberty», en P. C. Marzio (editor), *A Nation of Nations..., op. cit.*, pp. 137, 141.

[9] H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, p. 539, tabla 2; S. Joseph, *Jewish Immigration to the United States from 1881 to 1910,* Nueva York, 1914, p. 117; H. S. Linfield, *Jewish Migrations as a Part of World Migration Movements,* Nueva York, 1933, p. 42, tabla III.

sa» en el todavía más lejano estado de Oregón, y varias otras en los estados de Kansas, Nueva Jersey y otros. Ninguna de las colonias sobrevivió a la novena década de ese siglo: la utopía social, que iba desde la negación completa de cualquier propiedad privada en algunas colonias, hasta un cooperativismo moderado en otras, y la utopía económica –la falta de tierras adecuadas, de fondos suficientes, y en no menor medida, de capacitación profesional–, condenaron sus esfuerzos al fracaso[10].

A pesar de la enorme distancia que separaba la idiosincrasia de los miembros de Am Olam de la de la comunidad judía ya establecida en el país, ésta última no desistió de ayudarlos. Los dirigentes judíos apoyaron a las colonias agrícolas que habían antecedido a las de Am Olam –como la que se estableció en la isla Sicilia, en el río Mississippi, estado de Louisiana–, e hicieron lo mismo con las que la sucedieron. Estos dirigentes compartían con los colonos su empeño apologético de probar la habilidad de los judíos para la agricultura y, alarmados por la congestión de judíos rusos en las urbes del este de los Estados Unidos, estaban dispuestos a colaborar con cualquier proyecto que afincara a los inmigrantes en el interior. La Sociedad de Ayuda a los Inmigrantes Hebreos (Hebrew Emigrant Aid Society), creada en 1881 en Nueva York, la Sociedad de Ayuda Agrícola Montefiore, establecida en Filadelfia en 1882, una comisión especial de la organización de comunidades reformistas, todas ellas apoyaron a colonos judíos en varias partes del país en la medida en que sus limitados recursos se lo permitían. Este esfuerzo resultó especialmente notorio en las colonias «Alliance», «Carmel», «Rosenhayn» y luego «Woodbine», establecidas en el sur del estado de Nueva Jersey. La ayuda se hizo más sustanciosa a partir del año 1891 cuando el barón Maurice de Hirsch, de París, puso a disposición de los dirigentes judíos norteamericanos la suma de 2.400.000 dólares, aumentada luego a 4.000.000 para establecer un fondo que llevó su nombre. Con esta ayuda se sentaron también las bases para un ensayo que combinaba la producción agrícola con la industrial.

Pero el ímpetu apologético, basado en un romanticismo campesino neo-fisiócrata, iba a contra corriente del fervor capitalista e industrial que caracterizaba a la sociedad norteamericana. Por eso, el movimiento

[10] J. Brandes, *Immigrants to Freedom, Jewish Communities in Rural New Jersey Since 1882*, Filadelfia, 1971, pp. 46-50; A. Tartakower, *Ha-Hityashvut Ha-Yehudit Ba-Gola (La colonización judía en la diáspora)*, Tel-Aviv, 1959, pp. 201-215.

agrario judío en los Estados Unidos —al contrario de lo que pasó en América Latina y en Canadá— nunca cobró importancia. A comienzos de los años veinte, su momento de máximo auge, habría llegado a comprender unas 20.000 familias, según estimaciones de un demógrafo[11].

La inmensa mayoría de los inmigrantes judíos se asentó en las ciudades, y se empleó especialmente en la industria. Nada menos que un 65,6 % de los inmigrantes judíos declararon, al entrar al país en los años 1899-1914, tener alguna capacitación en las manufacturas o en la mecánica. Esta declaración, cuando no representaba la pura verdad, indicaba por lo menos cuáles eran las perspectivas profesionales de los declarantes. Su llegada coincidió con el enorme desarrollo que tomó la industria del vestido, que seguía las pautas de la división de funciones imperantes en toda la industria moderna. Las tareas limitadas asignadas a cada obrero en el proceso de la fabricación facilitaron el empleo de inmigrantes con un grado mínimo de preparación profesional. La organización del trabajo la realizaron, por lo menos en parte, contratistas especializados cada uno en una etapa de la producción, que a su vez suministraban el material a los obreros, los cuales trabajaban en sus domicilios. Esta combinación de un sistema racional y moderno con condiciones de trabajo rudimentarias y primitivas dominaba la vida de gran parte de los inmigrantes. A la explotación de los trabajadores por los patronos y contratistas —en su absoluta mayoría judíos—, que solían pagar precios miserables por cada cantidad de productos elaborados, se sumaban las pésimas condiciones higiénicas de las pobres viviendas del proletariado urbano. Trabajo sin límite de horas, en el cual participaban mujeres y niños, en habitaciones congestionadas y poco aireadas que servían a la vez de dormitorio, de comedor y a veces hasta de cocina, tales fueron los rasgos característicos de los llamados *sweat shops* («talleres de sudor»). La industria del vestido era la que ocupaba a más inmigrantes. Más del 40 % de las mujeres «rusas» (judías) empleadas en el gueto judío de Nueva York —el East Side— y el 20 % de los hombres se ganaban la vida en 1900 en esta industria, y su número iría en aumento en las décadas siguientes. Boston, Filadelfia, Rochester, Chicago y muchas otras ciudades contaban con sus enclaves de sastres y costureras[12].

[11] J. Brandes, *Immigrants..., op. cit.*, pp. 34-32; H. Levine y B. Miller, *The American Jewish Farmer in Changing Times*, Nueva York, 1966, p. 46.

[12] S. Kuznets, «Economic structure and life of the Jews», en L. Finkelstein (edi-

Esta realidad de vidas amontonadas en un caos social se veía incrementada por el otro oficio al que, junto con el de la confección, se dedicaron los recién llegados: el pequeño comercio semiambulante. Las mismas calles del gueto judío estaban congestionadas por un sinfín de carretillas cuyos propietarios vendían toda índole de mercancías día tras día en todas las estaciones del año, ya fuera en el intenso frío del invierno o en el calor asfixiante del verano. Estos tristes escenarios que aguardaban a los inmigrantes recién llegados se hicieron todavía más deprimentes en tiempo de crisis económica:

> Yo soy metalúrgico –escribía en 1908 un inmigrante desesperado al editor del diario *Forverts,* portavoz del proletariado judío– y estoy en paro desde hace seis meses... uno va con toda la fuerza de sus manos dispuesto a venderlas por un pedazo de pan, pero nadie quiere comprar... ¡no te necesitamos!, le dicen con la mayor sangre fría. No he venido para hacer fortuna; pero, ¿dónde está el pan? –exclamaba[13].

Este ambiente, que de ningún modo era exclusivo de los inmigrantes judíos, era un propicio caldo de cultivo para el crimen: el rufianismo, el gangsterismo y la prostitución. Los bajos fondos judíos crecían en la pobreza, se nutrían de la ruptura de la familia tradicional judía, que había tenido lugar por el acto mismo de emigrar y a veces incluso antes, y del clima de libertinaje producto de una sensación de libertad ilimitada inspirada por el Nuevo Mundo. En Nueva York, y en otras grandes ciudades, los bajos fondos judíos llegaron a imprimir su sello en algunas partes del vecindario judío, alarmando aún más a los inmigrantes y motivándolos a superar las condiciones en que se encontraban[14].

La primera vía en tal sentido consistía en hacer un esfuerzo por «americanizarse» rápidamente, abriéndose así nuevos horizontes de empleo. Para ello servían las escuelas nocturnas, que aparte de enseñar el idioma, preparaban también al inmigrante para su naturalización. La adquisición de la ciudadanía era un eslabón importante para el avance social, pero la perseverancia y la ambición por librarse de la inferioridad

tor), *The Jews..., op. cit.,* vol. II, pp. 1597-1666, tabla 11, p. 1637; I. Howe, *The World of Our Fathers,* Nueva York, 1980 (Bantam Books), pp. 154-158.

[13] I. Metzker (editor), *A Bintel Brief,* Nueva York, 1971, p. 71.

[14] A. A. Goren, *New York Jews and the Quest for Community, The Kehillah Experiment, 1908-1922,* Nueva York y Londres, 1970, pp. 134-185.

social e independizarse económicamente resultaban todavía más útiles. El ahorro, así como la inversión en la educación técnica o universitaria de los hijos, caracterizaba la humilde vida de gran parte de los inmigrantes judíos. Una investigación efectuada por la comisión oficial establecida en 1907 para estudiar la inmigración determinó que nada menos que el 37 % de los estudiantes universitarios masculinos nacidos en el extranjero eran judíos, una proporción que superaba muchísimo el número de judíos de esta edad en el total de la población inmigrada[15].

El individualismo que caracterizaba esta vía de escape de la pobreza implicaba que esos trabajadores judíos contemplaban su condición proletaria como una situación temporal. Esto les quitaba estímulos para institucionalizar la otra forma de cambiar sus circunstancias: la lucha sindical. El hecho de que se tratara de industrias cuyos dueños eran en su gran mayoría judíos, y muchas veces coterráneos y ex inmigrantes, aumentó la propensión a tratar con ellos particularmente en lugar de someterse a la disciplina de un sindicato. Así, a pesar de las importantes posiciones que ocuparon los judíos en el movimiento obrero norteamericano y las ideas socialistas que muchos inmigrantes judíos traían de Rusia, las asociaciones obreras de industrias con mayoría, o por lo menos con predominio de obreros judíos, tardaron en establecerse firmemente. Aparte de la industria de la confección en todas sus variedades, también tenían importancia la de las pieles y sombrerería y, en algunas ciudades, las panaderías y los pintores de brocha gorda, ocupaciones éstas que contaban con una masiva presencia judía.

En lo que atañe a los sindicatos de la industria textil, la situación dio un vuelco a partir de noviembre de 1909, cuando estalló en Nueva York una huelga de las trabajadoras en los talleres de confección de blusas femeninas. Las huelguistas, un tercio de las cuales eran italianas, hábilmente dirigidas por unas valientes jóvenes judías, resistieron durante casi tres meses todas las presiones, y consiguieron al final considerables mejoras en sus condiciones de trabajo. Las siguieron, en el verano de 1910, los trabajadores de la confección de abrigos, que también declararon una huelga masiva y prolongada cuya conclusión negociada supuso un mojón destacado en la historia de los conflictos laborales estadounidenses. La Unión de Trabajadores de Vestidos Femeninos (International Ladies' Garment Workers Union), muy débil desde su fundación

[15] N. Goldberg, *Occupational Patterns of American Jews*, Nueva York, 1947, p. 36.

en 1900, se transformó a partir de ese año en un gremio de gran influencia, al igual que la Amalgamated Clothing Workers Union of America, surgida en Chicago en 1914 después de una amarga lucha sindical. Estas asociaciones obreras establecieron varios servicios sociales para sus socios, y la Amalgamated llegó hasta a fundar un banco que, en momentos de crisis y para evitar que sus socios perdieran sus empleos, socorría a los patronos en apuros. Éstas y otras asociaciones obreras siguieron bajo liderazgo judío incluso cuando la mayoría de sus afiliados ya no eran judíos[16].

El ascenso de los inmigrantes de Europa oriental desde sus posiciones socioeconómicas iniciales se realizó, pues, por varias vías: por la lucha sindical, por el trabajo independiente, que les hizo en muchísimos casos pasar a formar parte de los patronos, y por la reubicación profesional por intuición o a través de la educación formal, siendo esta última la vía más frecuente para la segunda generación. Con todo, esta evolución no anulaba la concentración de los judíos en determinadas profesiones, ni evitaba tampoco su virtual ausencia de otras. Este fenómeno de preponderancia profesional ya era evidente entre los judíos alemanes o de Europa occidental, que habían precedido a los inmigrantes de la oriental. Según un estudio de 1889, un 84 % de ellos se concentraba en el comercio y en los servicios bancarios, así como en ciertos oficios —como contaduría— relacionados con los anteriores. Con el tiempo, hubo individuos destacados que se convirtieron en propietarios de primera fila en estos campos. Fue el caso de los hermanos Isidor y Nathan Strauss, y de Julius Rosenwald, dueños respectivamente, de los emporios de comercio Macy y de Sears, a partir de 1896 y 1909; o el de los banqueros judíos Kuhn y Loeb, cuya gran empresa estuvo, a partir de 1875, bajo la dirección de su correligionario Jacob Henry Schiff[17].

La diferencia de origen, nivel socioeconómico y de cultura hebrea que separaba a los «viejos» inmigrantes judíos de los «nuevos» de Europa oriental, provocaron muchas disensiones y rivalidades que dominaron la vida interna del judaísmo norteamericano durante varias décadas. Pero eso no impide que el arraigo selectivo y a la vez concentrado de

[16] I. Howe, *The World...*, *op. cit.*, pp. 300-317; A. A. Goren, *New York Jews...*, *op. cit.*, pp. 186-207.

[17] S. Kuznets, «Economic Structure», *op. cit.*, p. 1636, S. W. Baron, *Steeled by Adversity,* Filadelfia, 1971, pp. 308-313.

los judíos en la economía estadounidense se llevara a cabo por las mismas reglas. Tanto los «alemanes» como los «rusos» encauzaron sus preferencias ocupacionales, considerando en primer término las condiciones que les ofrecía la sociedad receptora al tiempo de su llegada. Estas condiciones no sólo estaban integradas por el grado de desarrollo económico y técnico que había alcanzado la sociedad norteamericana, sino también por los nuevos campos que se abrieron en ese momento y por la disposición que hubiera a permitir la entrada en ellas a una minoría extranjera recién llegada. Los campos accesibles se ubicaban generalmente al margen del interés de la sociedad, y la remuneración que proporcionaban no era muy alta; dependían de las innovaciones que en ellos introdujeran los inmigrantes. Las expectativas, la preparación profesional y las tradiciones que traían los inmigrantes, les llevaron naturalmente a las ocupaciones en que los encontramos inmediatamente después de su llegada al país; la medida en que sus esfuerzos resultaron fructíferos indica lo que esos campos de actividad rindieron gracias a su trabajo. Su desarrollo posterior iría ligado más intrínsecamente a su calidad de norteamericanos, pero aún en esa etapa posterior, no se habían extinguido sus preferencias iniciales[18].

A pesar de la diferencia que ofrece el panorama profesional y socioeconómico de los judíos «alemanes» —apodados los del «up town» por estar domiciliados en la parte alta y más rica de Manhattan— y el de los más humildes «judíos orientales» del «down town», ambos grupos compartían a partir de 1880 la misma colectividad. Separadamente o en conjunto, en armonía o en conflicto, todos ellos forjaron durante ese medio siglo su destino institucional.

PATRONOS E INMIGRANTES, «UP TOWN» Y «DOWN TOWN»

La llegada de miles —y luego decenas y cientos de miles— de judíos rusos a los Estados Unidos, sorprendió y preocupó a los judíos ya establecidos. Corrían los años ochenta, y el antisemitismo político y racial moderno —¡concepto que no era conocido antes de 1879!— envenenaba a la opinión pública en Alemania, Austria y Francia, exigiendo que se

[18] S. Kuznets, *ibid.*, pp. 1600-1603, enumera los factores que explican el desarrollo económico de minorías como la judía.

anulara la igualdad de derechos de los judíos. Las noticias de estas tendencias ideológicas llegaron a los Estados Unidos, y el liderazgo judío temía que una gran inmigración judía no tardara en transplantar también a aquel país la nueva forma del antiguo odio. Los dirigentes de la comunidad «up town», que ya tenían que luchar contra tendencias de discriminación antijudía, trataban de evitarlo.

En consecuencia, en sus conferencias con los dirigentes de las organizaciones judías europeas de los años 1881 y 1882, se opusieron a los proyectos destinados a encauzar hacia los Estados Unidos a los refugiados de los *pogroms* que se encontraban en ciudades fronterizas de Austro-Hungría. En 1891, cuando el barón Maurice de Hirsch destinó 2,4 millones de dólares al establecimiento de la Fundación Barón Hirsch, dedicada a aliviar la suerte de los inmigrantes, el banquero Jacob Schiff, el juez Meyer Isaacs y el ex embajador de los Estados Unidos en Turquía, Oscar Strauss, con los que trató el tema, condicionaron su colaboración con la obra en provisiones que tenían por objeto evitar el estímulo a la inmigración[19].

Ante la avalancha de inmigrantes, los dirigentes se esforzaron por desviar la corriente de las ciudades portuarias y especialmente de Nueva York. Su esfuerzo se vigorizó con el establecimiento en 1900, de la Industrial Removal Office (Oficina de Reubicación Industrial), organización subsidiaria de la Fundación Barón Hirsch, creada con el fin específico de dirigir a los inmigrantes hacia las ciudades del interior. La organización corría con los gastos de viaje, y a través de organizaciones locales –en su mayoría logias de la B'nai Brith– les ayudaba a encontrar trabajo. La IRO se ocupó hasta 1914 de unas 79.000 personas, casi el 5,5 % del total de judíos entrados en el país en esos años, repartiéndolos por 1.300 localidades. El filántropo y dirigente Jacob Schiff, por su parte, donó en 1907 medio millón de dólares para organizar la llegada directa de inmigrantes judíos al puerto de Galveston, Texas, y su posterior dispersión en el sur del país. Se asesoró para ello con la Jewish Territorial Organization, una organización judía internacional consagrada a buscar territorios despoblados aptos para la inmigración masiva de judíos, con miras al establecimiento en ellos de un ente político autónomo o incluso independiente. Aunque desviándose con ello obviamente

[19] S. Joseph, *History of the Baron de Hirsch Fund, The Americanization of Jewish Immigration*, Nueva York, 1935, pp. 13-22.

de su meta principal, la JTIA consiguió encauzar hacia Galveston, hasta la Primera Guerra Mundial a unos 6.000 inmigrantes judíos[20].

A pesar de la importancia que todos estos esfuerzos tuvieron para los inmigrantes involucrados, no bastaron para evitar que la gran corriente inmigratoria judía desembocara en las grandes urbes del nordeste de los Estados Unidos. Fue precisamente allí donde se desarrollaron los principales procesos organizativos. Las asociaciones de caridad creadas en las décadas anteriores extendieron su ayuda a los recién llegados, y los «up town» fundaron otras instituciones filantrópicas para aliviar las penurias que conllevaba la radicación de sus hermanos rusos. Incluían hospitales, orfelinatos y asilos de ancianos, así como sociedades de ayuda pecuniaria, de orientación profesional y educación. El deseo de ayudar a los inmigrantes iba entrelazado con el de verlos rápidamente asimilados al medio americano. Para evitar acusaciones de separatismo judío, estas instituciones –y especialmente los hospitales– se abrieron al público en general, judío y gentil. Otro tanto se pretendía a veces en instituciones culturales. El Hebrew Institute, erigido en 1889 en Lower East Side de Nueva York, y que se ocupaba de la «americanización» de los inmigrantes, cambió en 1893 su nombre por el de Educational Alliance, omitiendo su denominación judía, precisamente para no perder el apoyo de sus donantes judíos[21].

Estas instituciones quedaban al margen de la vida de muchos de los inmigrantes. Los que no habían perdido su tradición religiosa ortodoxa en la travesía a América, temían las intenciones asimilacionistas de algunas de ellas; los izquierdistas, ateos e internacionalistas de toda índole, rechazaron lo que interpertaban como una limosna de los burgueses. Ambos grupos se resentían del aire paternalista, frío y altivo, que sentían en la actitud de los filántropos y profesionales de estas instituciones.

En el «down town» de Nueva York y en los barrios judíos correspondientes de otras grandes ciudades, bullía otra realidad organizativa cuya base esencial era la ayuda mutua de los afiliados. Así floreció una

[20] A. J. Karp, «The making of americans: german russian jewish confrontation in the process of americanization», en G. Wigoder (editor), *Contemporary Jewry, Studies in Honor of Moshe Davis,* Jerusalén, 1984, pp. 49-53; S. W. Baron, *Steeled by Adversity, op. cit.,* pp. 345-347.

[21] A. Goren, «New York City», en *EJ,* vol. 12, pp. 1093; N. W. Cohen, *Encounter with Emancipation, The German Jews in the United States, 1830-1914,* Filadelfia, 1984, pp. 305-308.

plétora de pequeños organismos que aglutinaban a los oriundos de las ciudades de Europa oriental, y cuyo número, sólo en la ciudad de Nueva York, llegó en el año 1917 a las 1.000 sociedades. Estas asociaciones ofrecían servicios religiosos —sinagogas, cementerios, etc.— y culturales, así como económicos, en la forma de modestas cajas de préstamo. Además, proporcionaban a los afiliados el calor humano de la amistad y el ambiente añorado de la abandonada patria chica. Funciones parecidas cumplían las hermandades, algunas de las cuales —como la de orientación socialista Arbeter Ring (Círculo Obrero)— abarcaron a decenas de miles de socios. A éstas se les agregaron las ya mencionadas organizaciones de lucha laboral y otras de contenido primordialmente ideológico y político. En su conjunto contribuyeron a conservar el marco emocional y los hábitos del «viejo hogar», aunque profundamente afectados por el ritmo y las costumbres norteamericanas.

Los cuatro grandes diarios en yídish que representaban otras tantas tendencias ideológicas, son fiel reflejo de la adaptación al medio. Su lenguaje, salpicado de palabras en inglés, las noticias locales y los avisos comerciales, atestiguan el proceso de arraigo en la cultura americana que se había desarrollado en el «down town» judío a través de la cultura propia y no de su negación. La prensa en yídish tenía una gran tirada —se estima que sólo en Nueva York contaba en 1917 con 600.000 lectores—, y servía también como ente organizativo. Además de proporcionar información local e internacional, ofrecía a su público una nutrida selección literaria y un foro en el que ventilar sus inquietudes y preocupaciones personales[22].

Las mentalidades que reflejaban la vida organizativa sostenida por los «up town» y la creada por los «down town» eran, pues, distintas. La diferencia no sólo viene marcada por el carácter filantrópico de las instituciones de los primeros y el mutualista de las de los segundos, sino también por los rumbos y los alcances que tomó la vida comunitaria en cada uno de estos sectores de la comunidad judía. Los judíos de origen alemán, más arraigados en América, limitaban su inquietud judaica a los templos reformistas y a las obras de caridad, dando poca importancia a la educación judía y ninguna al fomento de una cultura artística propia. Los de origen europeo oriental tampoco daban primacía a la educación judía de sus hijos, pero proveían de un público ávido y numeroso al

[22] A. Goren, «New York», *op. cit.*, pp. 1093, 1097, 1101.

gran número de teatros, artistas, escritores y poetas que creaban en su idioma. Las diferencias entre los dos ambientes comunitarios eran, por lo tanto, demasiado profundas. Sin embargo, no faltaban los puentes que venían a unir en parte ambos segmentos de la sociedad judía.

Puentes de unión

El sionismo era uno de ellos. Consolidado en 1897 por Teodoro Herzl como organización política mundial, el movimiento suscitó la adhesión espontánea de muchos de los judíos oriundos de Europa oriental, pero tenía partidarios destacados también entre los de origen occidental. El primer presidente de la Organización Sionista Norteamericana, en 1898, fue el orientalista y catedrático de la prestigiosa universidad de Columbia, Richard Gottheil, hijo de un destacado rabino reformista. El también rabino reformista Stephan S. Wise se afilió con Herzl desde el primer momento a pesar de la profunda oposición de la total mayoría del movimiento reformista de esa época al sionismo o a cualquier otra corriente ideológica que subrayara el concepto de los judíos como pueblo y no sólo como religión. Posteriormente, en 1913, se afilió también al sionismo Louis Dembitz Brandeis, apodado «abogado del pueblo» por su labor jurídica encaminada a beneficiar al pequeño ciudadano y que nacía de su ideología progresista. Consultor del presidente Woodrow Wilson en materias de legislación social, en 1916 fue nombrado juez del Tribunal Supremo, siendo el primer judío que llegó a servir en esta alta institución jurídica.

La organización sionista creaba un marco de encuentro para judíos tradicionalistas, reformistas y ateos, así como para «alemanes» y «rusos»; pero hasta la Primera Guerra Mundial sus alcances fueron bien modestos. La simpatía innata de las multitudes de inmigrantes por el nacionalismo judío, resultó frenada por el proceso mismo de «americanización» en que se hallaban y por la oposición internacionalista y cosmopolita de sus compatriotas izquierdistas. Entre los «up town» la obra constructiva del sionismo en Tierra Santa gozaba de ciertas simpatías, pero la mayoría se opuso a sus aspectos políticos, entre ellos incluso algunos de los que la apoyaron económicamente[23].

[23] E. Friesel, *Ha-Tnuah Ha-Zionit be-Arzot Ha-Brit, 1897-1914* (*El movimiento sio-*

También en el campo de la religión se intentó tender un puente. El reformismo, dominante entre los «up town», implicaba cambios teológicos y rituales completamente ajenos a los conceptos religiosos de los judíos de Europa oriental. La asamblea rabínica reformista, reunida en Pittsburgh en noviembre de 1885, adoptó por mayoría de votos una serie de decisiones extremistas que abolían los preceptos alimenticios de la ley judía y negaban las esperanzas mesiánicas del pueblo judío. Estas disposiciones hirieron los sentimientos de los elementos tradicionalistas dentro de las comunidades veteranas. Los rabinos Sabato Morais y Henry Pereira Mendes, guías espirituales de las comunidades fundadas por los sefardíes occidentales en Filadelfia y Nueva York, respectivamente, además de no acatarlas consiguieron motivar a otros rabinos y activistas comunitarios, igualmente disgustados porque los autores de las resoluciones dominaran el único seminario rabínico existente entonces en Cincinnati, a fundar en Nueva York un nuevo seminario rabínico, en esta ocasión tradicionalista. Esta institución estaba destinada a suministrar al judaísmo norteamericano guías espirituales modernos a la vez que respetuosos con la herencia histórica judía. Sus fundadores esperaban que los graduados del Jewish Theological Seminary (Seminario Teológico Judío), establecido en 1886, prestaran sus servicios también a la multitud de inmigrantes ortodoxos, facilitando su adaptación a la vida norteamericana. Esta función del seminario es la que llevó a Jacob Schiff y a Louis Marshall, ambos judíos reformistas a salvar la institución cuando, al cabo de 15 años de existencia y ya desaparecidos sus creadores, se encontraba al borde de la disolución. El seminario fue reestructurado bajo el liderazgo académico del eminente catedrático de la universidad británica de Cambridge, Salomon Schechter, y las riendas de su administración quedaron en manos de estos benefactores.

Pero no se logró la americanización de los inmigrantes ortodoxos. Los inmigrantes preferían a sus propios rabinos, y no tardaron en fundar un seminario que se convirtió después en universidad, la actual Yeshiva University. Sólo sus hijos, nacidos ya en América, encontraron a partir de la década de los años veinte en el judaísmo conservador, constituido formalmente en 1913 por los graduados del Seminario Teológico

nista en los Estados Unidos, 1897-1914), Tel-Aviv, 1970, pp. 25-34, 49-51, 160-170. El número de afiliados era 1.500 en 1899, 16.852 en 1907 y 12.320 en 1913 (*ibid.,* anexo 6, p. 211):

Judío, un marco comunitario congruente con su trasfondo ortodoxo a la vez que con su mentalidad americanizada[24].

En Nueva York, donde se encontraba la mayor concentración de judíos, se intentaba entretando la creación de otro marco unificador. En 1908, alarmados por el exagerado informe de un comisario de policía, según el cual nada menos que la mitad de los criminales de la ciudad eran judíos, algunos dirigentes del «up town», de común acuerdo con dirigentes del «down town», decidieron fundar una comunidad unida. Esta quedaría encargada de coordinar, a través de oficinas especializadas, la provisión de las necesidades religiosas, fomentar la educación judía y combatir a los criminales y tratantes de blancas, expulsándolos del medio judío y salvando a sus víctimas. El rabino Judah León Magnes, destacado sionista a la vez que guía espiritual del templo reformista más importante de Nueva York, el Temple Emanuel, encabezó el movimiento, al cual se adhirieron, por otra parte, rabinos ortodoxos de los inmigrantes recién llegados. La institución creada abarcó un gran número de organizaciones de las más variadas tendencias ideológicas. Todas estaban representadas en el cuerpo superior de la institución, su asamblea anual. La de 1915 contaba con 534 delegados que representaban a 341 organizaciones.

Instalada en la sede de la mayor y más antigua asociación caritativa de los «up town» —la United Hebrew Charities—, una espaciosa construcción que recordaba al estilo renacentista italiano y estaba situada a una cómoda equidistancia del «up town» y del «down town» la Kehilá empezó su ardua labor de servicio unificador. A partir de agosto de 1912 y durante cinco años, mantuvo una Oficina de Moral Social (Bureau for Social Morals) que combatía el crimen y el vicio en los barrios judíos, generalmente con la ayuda de las autoridades, pero a veces inclusive en abierta oposición a los elementos corruptos de éstas. Al mismo tiempo, se estableció un ente de coordinación y promoción de la educación judía, que sobrevivió a la disolución de su organización matriz. Pero, al carecer de medios coercitivos, fracasó en su empeño de coordinar y sistematizar los servicios religiosos, especialmente cuando sus disposiciones chocaban con intereses privados. Este ensayo, único en su género en

[24] R. Fierstein, *A Different Spirit, The Jewish Theological Seminary of America, 1886-1902,* Nueva York, 1990; M. Davis, *The emergence of Conservative Judaism..., op. cit.,* pp. 231-282, 311-328.

toda la historia del judaísmo norteamericano, llegó a su fin oficial en 1922, cuando ya hacía algunos años que había dejado prácticamente de existir[25].

La necesidad de coordinar los esfuerzos organizativos se manifestó muy pronto también en otras ciudades. El hecho de que cada institución caritativa tuviera su gerencia independiente y recolectara fondos por separado, creaba una situación caótica que molestaba a los donantes. A instancias de éstos en 1895 se estableció en la ciudad de Boston la primera federación de organizaciones filantrópicas, que asumió la tarea de recoger los donativos en mancomunidad y repartirlos luego, de común acuerdo, entre las instituciones afiliadas. Esta forma de administración de la caridad se expandió por la mayoría de las comunidades norteamericanas, y en 1917 se estableció también en Nueva York. La Federation for the Support of Jewish Philanthropies (Federación de Sostén de las Obras Filantrópicas Judías), de Nueva York, abarcó sólo a las asociaciones principales, y por lo tanto, entre sus 54 organismos constituyentes sólo había 4 de los judíos de Europa oriental. Aunque estaba lejos de constituir un ente representativo de toda la comunidad, la Federation representaba la máxima unión a la que se podía llegar entonces en lo que respecta a las necesidades judías locales. En cuanto a las actividades relacionadas con necesidades mundiales, la situación era otra, tal como se puso de manifiesto durante y después de la Primera Guerra Mundial[26].

Apelaciones urgentes a la ayuda de los judíos norteamericanos empezaron a llegar a Europa oriental desde el comienzo mismo de la guerra. Los campos de batalla de la contienda entre los imperios austrohúngaro, alemán y turco por un lado, y el ruso por el otro, se situaban precisamente en las regiones más densamente pobladas por judíos, y la situación era desastrosa. La ansiedad de los judíos inmigrados a los Estados Unidos por ayudar a sus parientes iba en aumento, y tanto los círculos obreros como los religiosos establecieron organismos de recaudación de fondos. Un telegrama urgente del embajador de los Estados Uni-

[25] A. A. Goren, *New York Jews, op. cit.*, pp. 58, 223, y cap. V, VI, VIII. Al declive de la Kehilá contribuyeron también las actividades pacifistas, muy poco populares, de su presidente, Judah Magnes, que se opuso a la participación de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial.

[26] A. Goren, «New York City», *op. cit.*, p. 1097. El presupuesto de la Federación llegó en 1917 a 2.117.410 dólares.

dos en Turquía, Henry Morguenthau, a su correligionario y amigo Jacob Schiff en agosto de 1914, le hablaba en términos alarmantes de la suerte que corrían los judíos en Tierra Santa, lo que indujo a éste a aportar y recolectar entre otros donantes del «up town» 50.000 dólares que fueron enviados inmediatamente a Turquía. Todos los sectores del judaísmo norteamericano quedaron involucrados en la acción de ayuda a los damnificados por la guerra; se imponía una coordinación de los esfuerzos y tras intensas deliberaciones surgió el American Jewish Joint Distribution Committee (Comité Judío Común de Distribución) —conocido desde entonces como «el Joint»—, como ente central de ayuda a los judíos de ultramar. Encabezado por Félix Warburg, Jacob Schiff y otros eminentes filántropos y dirigentes del «up town» así como por el escritor Shalom Asch y otros representantes del Círculo Obrero y otros grupos del «down town», el comité recolectó durante los años de la guerra 16.584.000 dólares. Esta ayuda, dispensada en una época de crisis tan prolongada y extraordinaria, colocó al judaísmo norteamericano en la primera fila del judaísmo mundial; posición central que siguió ocupando también en los años de la posguerra, cuando las necesidades de reconstrucción y ayuda productiva fueron en aumento. Hasta 1929, los ingresos del Joint sumaron 62.466.000 dólares, y sus actividades de ayuda, abarcaron a toda Europa oriental, inclusive la Unión Soviética[27].

Fue precisamente durante la Primera Guerra Mundial y los años inmediatamente posteriores cuando la importancia política del judaísmo norteamericano alcanzó su primer punto culminante.

Los alcances de una fuerza política

El fracaso de los dirigentes del «up town», que no lograron dispersar a los inmigrantes a través del inmenso territorio de los Estados Unidos, redundó en una enorme ventaja política para el judaísmo norteamericano.

Rápidamente naturalizados, los judíos se transformaron en una fuerza electoral cuya importancia potencial los partidos políticos no podían ni querían ignorar. Esta importancia se manifestó en las elecciones mu-

[27] Y. Bauer, *My Brother's Keeper, A History of the American Jewish Joint Distribution Committee*, Filadelfia, 1974, pp. 3-18, 305-306.

nicipales y estatales, pero sobre todo en las de la presidencia de la nación. El reglamento de éstas facilita a veces a minorías geográficamente concentradas, que votan a una opción con unanimidad absoluta, una influencia desproporcionada con su importancia numérica, ya que en cada estado, el partido que recibe la mayoría de los votos obtiene la totalidad de las plazas asignadas a ese estado en el «Colegio de Electores» que elige al presidente de la Unión. En caso de una contienda electoral muy reñida, una minoría unida en su voto puede dar la mayoría al partido de su preferencia, haciendo que toda la representación estatal de electores vote a favor de su candidato. Cuando se trata de estados muy densamente poblados como Nueva York, Pensilvania, Nueva Jersey y otros, cuya representación en el Colegio de Electores es muy fuerte, la votación de esa minoría puede decidir el resultado de la elección presidencial. Los judíos, que vivían y viven todavía hoy precisamente en estos estados de mayor peso electoral, podían en ciertos casos transformarse en el factor decisivo. Esta importancia se incrementa todavía más por las otras características del sistema democrático estadounidense: la difusión de la fuerza política, la carencia de fuertes epicentros partidarios y la frecuencia de las elecciones. Las parciales a la renovación de partes del Congreso y del Senado se intercalan entre las presidenciales, y un gran número de empleos públicos, que en otros regímenes están a cargo de funcionarios nombrados, son también legitimados por las urnas. Los diversos candidatos en todos estos comicios y sus partidos, se ven en consecuencia obligados a tomar en consideración los deseos e intereses de las minorías, especialmente cuando tienden a votar unidas[28].

Pero a una tendencia de este tipo por parte de los judíos se opusieron enérgicamente los dirigentes judíos del «up town». Todas sus energías se canalizaban hacia la rápida «americanización» de los inmigrantes judíos y en este concepto incluían no sólo el abandono acelerado de las peculiaridades exteriores —traje, hábitos ultra-ortodoxos, etc.— y la adquisición del idioma, costumbres y gustos norteamericanos, sino

[28] La población judía del estado de Nueva York creció de 80.565 personas en 1877 a 2.521.755 en 1968, y representaba un 15 % de la población general censada en 1960. Cuarenta electores representaban al estado en el Colegio Electoral de 538 electores en los comicios presidenciales de 1964. Los judíos de Nueva Jersey, estado representado en 1964 por 17 electores, eran un 6,4 % de la población total: en 1877 contaban 5.593 personas, y en 1968, 387.220. Véanse tablas en *EJ*, vol. 15, pp. 1606, 1614, 1638, y en *EB* (1968), vol. 22, p. 580.

también su amalgama completa con los intereses políticos generales. El «voto judío», según ellos, iba en contra del interés de los judíos, ya que propiciaba las acusaciones de un «separatismo judío», reñido con la ideología imperante del crisol de razas —el *melting pot*—. Ésta implicaba que las multitudes de inmigrantes debían desaparecer bajo un manto de cultura norteamericana anglosajona. Los brotes de prejuicio y odio que ya habían afectado a algunos de los más destacados de los judíos a el «up town» incluso antes de que se iniciara la gran inmigración, eran sin lugar a dudas un motor importante de esta disposición, así como de su intesa actividad filantrópica a favor de los inmigrantes y de su rápida americanización[29].

La actitud neutral asumida por los «up town» no implicaba, sin embargo, el abandono de las causas judías al azar de las fuerzas políticas. El sistema norteamericano reconoce y autoriza la intervención personal o colectiva de ciudadanos en favor de sus intereses particulares, y los dirigentes judíos utilizaron ampliamente esta vía. Un grupo importante de ellos se organizó, en 1906 y con carácter permanente, en el American Jewish Committee (Comité Judío Americano). La organización surgió como reacción a las horribles persecuciones y *pogroms* que tuvieron lugar en Rusia en 1903, y especialmente a los del año 1905, perpetrados con el apoyo de las autoriaddes locales y centrales de dicho país. El Comité se impuso como meta «impedir la infracción de los derechos civiles y religiosos de los judíos en cualquier parte del mundo»; entre sus fundadores se encontraban personajes como Oscar S. Strauss, que ya había sido para entonces dos veces embajador de los Estados Unidos en Turquía y que en ese mismo año llegó a ocupar el cargo de secretario de Comercio y Trabajo en el gobierno del presidente Theodore Roosevelt; el banquero Jacob *Schiff,* que había ayudado en el año anterior a Japón, entonces en guerra con Rusia, a conseguir en la bolsa neoyorquina un empréstito de 200.000.000 de dólares; el juez Mayer Sulzberg, que ocupaba este cargo desde el año 1895; el abogado Louis Marshall, experto en ley constitucional y dos veces miembro de asambleas legislativas; y Cyrus Adler, orientalista y profesor universitario. El número de miembros de la organización se fijó en sólo 60 personas, escogidas entre los judíos más destacados de todo el país, que, como los fundadores,

[29] N. W. Cohen, *Encounter with Emancipation..., op. cit.,* pp. 144-147; L. J. Swichkow y L. P. Gartner, *A history of the Jews of Milwaukee, op. cit.,* pp. 150-154.

debían haber hecho un aporte sustancial a la sociedad general en algún campo importante, gozando por ese mismo hecho del respeto y estima generales. La actividad a favor de los judíos oprimidos coincidía en su opinión con los intereses de los Estados Unidos, ya que, según ellos, el espíritu de la nación norteamericana se había forjado basándose en los preceptos bíblicos de la justicia y los derechos humanos.

En los años posteriores a su fundación, los miembros del Comité Judío Americano utilizaron vías de «diplomacia discreta», y actuaron a través de contactos personales contra las tendencias a restringir la inmigración, logrando, junto con otros elementos de la opinión pública, que los presidentes William Taft y Woodrow Wilson vetaran las leyes aceptadas en tal sentido por el Congreso. En 1911, los dirigentes del Comité se apuntaron un éxito en su campaña contra el gobierno ruso cuando éste insistió en aplicar todas las restricciones antijudías a los judíos naturalizados norteamericanos que visitaban sus ciudades natales. Esa falta de respeto hacia el pasaporte estadounidense ya había sido objeto de muchas intervenciones diplomáticas infructuosas, cuando en diciembre de 1911 el Congreso, en represalia, abrogó el convenio de comercio con Rusia, que estaba en vigor desde el año 1832[30].

Los intentos de aprovechar la concentración de las masas judías como factor político no desaparecieron a pesar de la oposición del Comité Judío Americano. Pero el interés por captar el voto judío se manifestó principalmente hasta los años treinta, en las elecciones locales, como las de 1906, 1908 y 1910 a la representación de Nueva York en el Congreso, y las de 1912 a la gobernación del mismo estado. La importancia del voto judío no cobró mayor magnitud hasta la época posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero la voz de los judíos tenía su peso en la opinión pública, y los activistas radicales de los barrios judíos, así como la prensa, sabían cómo movilizarla[31].

[30] N. W. Cohen, *Not Free to Desist, The American Jewish Committee 1906-1966,* Filadelfia, 1972, pp. 10-18, 37-80.

[31] A. Gorenstein, «A portrait of ethnic politics—The socialist and the 1908 and 1910 congressional elections on the East Side», en *PAJHS,* I,3 (marzo 1961), pp. 202-238.

PRIMOGENITURA EN TIEMPOS DE GUERRA

El estallido de la Primera Guerra Mundial colocó al judaísmo norteamericano en una posición de especial importancia política. Al ser la única potencia neutral –hasta el 6 de abril de 1917, en que declaró la guerra al imperio alemán–, los Estados Unidos se transformaron en una fuente indispensable de materiales y provisiones, así como de empréstitos, para los países beligerantes, especialmente para Inglaterra y su aliada, Rusia. Aun después de haber entrado en la contienda, los Estados Unidos no rompieron sus relaciones con Turquía, aliada de Alemania, y esta posición permitió a los judíos norteamericanos ayudar a sus hermanos en Rusia y en Turquía en el terreno político tal como lo hacían a través del American Joint Distribution Committee en el económico. El movimiento sionista, cuya actividad en Europa quedó paralizada por encontrarse sus afiliados en ambos bandos beligerantes, asignó a su rama norteamericana el papel de protectora de la naciente comunidad en Tierra Santa y promotora de sus intereses generales. Una conferencia de emergencia, reunida en Nueva York el 30 de agosto de 1914, eligió presidente de la Comisión Ejecutiva Provisional a Louis Brandeis, amigo íntimo del presidente Woodrow Wilson[32].

Desde el primer año de guerra se hizo obvio que los Estados Unidos, aun en su calidad de potencia neutral, iban a jugar un papel importante en la conferencia de paz, y ya en 1915 los judíos norteamericanos empezaron a prepararse para servir de portavoces de los judíos cuando llegase el momento. Un movimiento amplio y popular, animado por el dirigente sionista Stefan Wise y otros, exigió que se reuniera un congreso judío norteamericano, democráticamente elegido, que reflejara todas las gamas ideológicas existentes en la comunidad. Para los dirigentes del Comité Judío Americano, un congreso de ese tipo, en caso de reunirse, habría constituido un síntoma evidente de separatismo judío que anteponía sus intereses particulares a los norteamericanos. Además de ser contrario a toda su ideología, dicho congreso no tendría, en opinión de los dirigentes del Comité, valor práctico alguno. La actividad política a favor de los judíos oprimidos, como la caritativa a favor de los damnificados por la guerra, deberían basarse en la responsabilidad hu-

[32] A. Gal, *Braneis of Boston,* Cambridge (Mass.), 1980, pp. 202-207; N. W. Cohen, *American Jews and the Zionist Idea,* Nueva York, 1971, pp. 14-24.

manitaria y la hermandad, y no en motivos nacionalistas. Sólo a partir de esa base, y por intermedio de contactos y consultas particulares de notables judíos con dirigentes y funcionarios de la administración norteamericana, y no por la presión de manifestaciones de masas judías, se podría llegar a resultados prácticos.

Esta diferencia de actitudes y los debates a que dieron lugar no eran más que un fiel reflejo de las posiciones ya preexistentes, y agitaron la opinión pública judía durante los años 1915 y 1916 hasta que los acontecimientos del año 1917 cambiaron el panorama[33].

En el mes de marzo de ese año, el pueblo de Petrogrado (ahora de nuevo San Petersburgo) se levantó contra el zar Nicolás II y destituyó a la dinastía de los Romanov. El gobierno liberal que se constituyó decretó la abolición de la política de persecución a los judíos, lo que produjo un gran entusiasmo en todos los sectores judíos de los Estados Unidos. Un mes más tarde, la entrada de los Estados Unidos en la guerra sumergió a la comunidad judía –como a los demás ciudadanos– en una ola de exaltación patriótica. La guerra acalló las disputas internas, y se produjo un acercamiento que reforzaba el consenso en torno a los elementos comunes y facilitaba la adhesión a la causa sionista que cifraba entonces todas sus esperanzas en una victoria de Gran Bretaña.

En el mes de mayo de 1917 lord Balfour, ministro de Asuntos Exteriores de Gran Bretaña, visitó los Estados Unidos y quedó impresionado por la importancia del apoyo popular del que gozaría su país si adoptara la política pro-sionista que se debatía en ese momento en el gabinete británico. La amistad que Louis Brandeis mantenía con el presidente Woodrow Wilson le permitió exponer ante él su ideología sionista, que coincidía con sus principios americanistas, progresistas y profundamente humanistas. Tanto el ser americano como el ser sionista implicaba para Brandeis ayudar a los judíos perseguidos donde quiera que fuera, a salvarse y redimir su antigua patria, así como su herencia espiritual. Estos objetivos del sionismo coincidían con las ideas de Wilson sobre la liberación de los pueblos oprimidos, que había formulado como parte de las finalidades de la guerra. Influido por Louis Brandeis y otros amigos judíos, y en contra de los consejos de sus ayudantes, Wilson dio su consentimiento al proyecto británico, alentando con ello al gobierno

[33] A. A. Goren, *New York Jews, op. cit.*, pp. 218-230; N. W. Cohen, *Not Free to Desist..., op. cit.*, pp. 84-101.

de Gran Bretaña a declarar, el 2 de noviembre 1917, que apoyaba el establecimiento en Tierra Santa de un «hogar nacional» del pueblo judío[34].

La Declaración Balfour provocó un enorme entusiasmo en las masas judías, que anhelaban la restauración de algún tipo de soberanía judía en su antigua patria. 2.700 jóvenes judíos que todavía no se habían naturalizado y, por lo tanto, no eran aceptados en el servicio militar norteamericano, se presentaron como voluntarios para servir en la Legión Judía que Gran Bretaña estaba movilizando entonces para combatir a los turcos en Tierra Santa. El Comité Judío Americano, a pesar de su postura anti-nacionalista judía, declaró también su apoyo a la obra de construcción judía y a los que decidieran instalarse en el prometido Hogar Nacional Judío[35].

El fin de la guerra estaba próximo, y el judaísmo norteamericano, ahora más unido, se preparaba a desempeñar su papel en la presentación de las reclamaciones del pueblo judío ante la conferencia de paz. Apenas terminada la contienda, en el mes de diciembre de 1918 se reunía en la ciudad de Filadelfia un congreso en el que participaron los dirigentes de todos los sectores de la comunidad. Se trataba, sin duda, de una extraordinaria manifestación de unión. Las resoluciones tomadas se referían a la emancipación –igualdad de derechos– que los nuevos estados que se crearan después del desmembramiento de los imperios vencidos, tendrían que garantizar a sus ciudadanos judíos; a los derechos culturales y nacionales de los cuales deberían gozar todas las minorías que, una vez trazadas las fronteras, se encontraran en estos estados; y a la adopción de la declaración británica con respecto al establecimiento del Hogar Nacional Judío como política oficial de la futura Sociedad de Naciones, por cuya institucionalización militaba el presidente Wilson. El Congreso eligió una delegación que le representara. Estaba encabezada por Julian Mack, juez, profesor de derecho y consultor jurídico del presidente Wilson, que había participado en la fundación del Comité Judío Americano, pero ejercía en 1918 la presidencia del movimiento sionista norteamericano. Le acompañaban miembros prominentes del Comité Judío Americano, como Louis Marshall y Jacob Schiff, así como sionistas como Stefan Wise y otros. El origen centroeuropeo y el importante apor-

[34] E. Rabinowitz, *Justice Louis D. Brandeis, The Zionist Chapter of his Life,* Nueva York, 1968, pp. 63-73.

[35] N. W. Cohen, *Not Free to Desist..., op. cit.,* pp. 108-110.

te de cada uno de los delegados a la sociedad norteamericana eran bien notorios. Se reunieron en París con los representantes de las demás comunidades, y formaron con ellos el Comité de las Delegaciones Judías ante la Sociedad de Naciones. El juez Julian Mack se hizo cargo de la presidencia de este primer ente mundial judío, y ésta fue la primera vez que a la comunidad norteamericana una de las más jóvenes, le confiaron sus hermanas la preeminencia del pueblo judío[36].

La decepción de los años veinte

El Comité de Delegaciones consiguió grandes logros en los años 1919 y 1920, pero algunos de ellos resultaron efímeros. La emancipación y los derechos de las minorías, a los cuales se habían comprometido los nuevos estados en Europa oriental y central, no fueron respetados por países como Polonia y Rumanía, y la Sociedad de Naciones no contaba con medios para imponerlos. El aislacionismo que reinaba en los Estados Unidos después de la guerra no sólo motivó el fracaso de Woodrow Wilson en su campaña de reelección del año 1919, sino que también mantuvo al país al margen de la Sociedad de Naciones.

En los mismos Estados Unidos se vigorizaban las corrientes antiprogresistas y xenófobas, y con ellas también el antisemitismo. La caza a los «rojos» desencadenada por temor a una expansión de la revolución bolchevique en América, afectó a los judíos no tanto por las tendencias socialistas y progresistas democráticas por las que muchos de ellos abogaban, sino por la equiparación antisemita de «judío» y «bolchevique». La nueva realidad presentaba un grave desafío para el liderazgo judío y las instituciones cuyo fin era combatir el antisemitismo. Aparte del Comité Judío Americano, se destacó en este terreno la Anti Defamation League, que había sido establecida por la Orden B'nai B'rith ya en 1913.

A pesar de sus esfuezos, Louis Marshall, entonces presidente del Comité Judío Americano, no consiguió formar una oposición relevante al tinte racista y antisemita de la legislación inmigratoria de los años 1921 y 1924. El liderazgo judío también fracasó en su lucha contra el antisemitismo cuando el poderoso industrial Henry Ford publicó, desde mayo hasta octubre de 1920, en su diario *Deaborn Independant*, que tenía una

[36] *Ibid.*, pp. 84-122.

tirada de centenares de miles de ejemplares, una serie de artículos basados en el libelo antisemita *Protocolos de los Sabios de Sión*; luego los reeditó en forma de libro con el título *El Judío Internacional*, sin que los dirigentes comunitarios consiguieran evitar o limitar este ataque antisemita. Sólo en 1927, cuando el veneno ya se había difundido en las masas, y tras haberlo llevado a juicio, lograron convencerlo de que se retractara públicamente negando la veracidad de las acusaciones incluidas en el libro. En esos mismos años se expandió desde el sur la temible organización racista Ku Klux Klan, que en 1926 llevó a cabo una marcha impresionante en el mismo centro gubernamental de Washington. Era un testimonio simbólico del ambiente reinante, que legitimaba discriminaciones antisemitas en los empleos, en las universidades más prestigiosas y en algunas profesiones en las que destacaban los judíos[37].

Todos esto fenómenos, así como la renovada división interna que volvió a hacerse evidente en la segunda década del siglo, indicaban un debilitamiento político de la comunidad judía norteamericana. Al mismo tiempo, se registraba un mayor arraigo socio económico de los judíos y una notable prosperidad debido al crecimiento de la segunda generación de judíos americanos, hijos de los inmigrantes de Europa oriental, que generalmente estaban mejor instruidos y más arraigados en la realidad social y económica de los Estados Unidos. Por consiguiente, al estallar al crisis económica de 1929 componían el judaísmo norteamericano tres sectores: los de origen alemán y centroeuropeo, que llevaban ya varias generaciones en el país, los inmigrantes de Europa oriental, todavía activos y dominantes pero ya de edad, y los hijos de éstos, jóvenes y más americanizados. Todos ellos ashkenazíes.

Junto a ellos, en número modesto y casi invisible, existía un cuarto sector: los sefardíes.

UNA MINORÍA DENTRO DE LA MINORÍA: LOS SEFARDÍES

La llegada de los primeros inmigrantes del imperio turco se registró en la primera mitad de los años ochenta del siglo XIX. Eran pocos: en

[37] *Ibid.*, pp. 123-146; S. M. Neuringer, *American Jewry..., op. cit.*, pp. 145-171; N. Cohn, *Warrant for Genocide, The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion,* Londres (Penguin Books), 1970, pp. 174-180.

15 años, hasta el comienzo del siglo XX, no alcanzó su número a más de 1.000 personas, y muchas de ellas no se radicaron definitivamente en el país. Sin embargo, los que se quedaron fueron tal vez quienes transmitieron personalmente a sus familiares y coterráneos la leyenda del «País Dorado», animándoles a que cruzaran el océano en momentos en que la emigración estaba tomando impulso. Esto ocurrió en la primera década del nuevo siglo, como consecuencia del deterioro económico y político general del imperio turco, incrementado después de la revolución de los «Jóvenes Turcos» en 1908. Las guerras balcánicas de 1912-13 reforzaron todavía más la corriente emigratoria. Ésta, interrumpida por la guerra mundial, volvió a acrecentarse después de la contienda, impulsada por la crisis económica y las rivalidades entre los pueblos del imperio desmembrado. Hasta 1926, se registró la entrada en los Estados Unidos de casi 24.000 judíos de esta región. Algunos de ellos eran ashkenazíes que habían vivido en alguna provincia turca por un cierto tiempo o incluso toda su vida. Por otra parte, hubo inmigrantes judíos de Turquía que por un malentendido fueron registrados como griegos-ortodoxos o pertenecientes a otras religiones. Al mismo tiempo, resulta plausible suponer que una parte de los que habían entrado volvieran a emigrar, no necesariamente a sus antiguos hogares. En consecuencia, podemos aceptar la cifra de 24.000 de inmigrantes judíos del imperio turco como índice cuantitativo máximo de este cuarto sector del judaísmo norteamericano[38].

No todos eran sefardíes. Una buena parte venían de Alepo y Damasco, las antiguas comunidades judías de Siria que, como las de Mesopotamia, Persia, Yemen y otras, se mantenían al margen de la influencia de los expulsados de España. Al igual que los ashkenazíes, también ellos compartían los valores espirituales y literarios creados en España en hebreo y en árabe, siendo esta última su lengua vernácula. Al igual que los ashkenazíes, también ellos podían leer el alfabeto hebreo en el que publicaban los sefardíes orientales sus diarios judeo-españoles, pero no entenderlos. Por esta razón, instituyeron su vida religiosa y social se-

[38] M. D. Angel, «The sephardim of the United States: an exploratory study», en *AJYB*, vol. 74 (1973), pp. 86-87. La suma de inmigrantes en los años 1890-1924 ascendió, según este autor, a 23.648 personas. Véase J. M. Papo, *Sephardim in Twentieth Century America*, San José (California), 1987, p. 22, que indica un total de 23.763 inmigrantes registrados hasta 1926.

paradamente de los demás «turcos», incluso fragmentándose entre sí, ya que diferencias, a veces ininteligibles para los extraños, hacían distinción entre las tradiciones y la identidad comunitaria de los *Jálabi,* alepinos, y de los *Shami,* damasqueños. Los inmigrantes judíos de Grecia tampoco formaban una unidad cultural y religiosa. Los de la ciudad de Yanina, de historia, lengua y tradiciones griegas, se distinguían de los sefardíes de Salónica o de Monastir, e incluso de los procedentes de Rodas. Esta realidad diversificada tuvo un impacto negativo sobre la formación comunitaria del sector no ashkenazí del judaísmo norteamericano.

La acogida brindaba a estos inmigrantes por el nuevo país no fue muy alentadora. Algunas de las autoridades inmigratorias trataron de impedir su entrada —como la de los no judíos de su misma procedencia— por considerarlos demasiado extraños al país. Representantes de la organización judía de protección a los inmigrantes Hebrew Inmigrant Aid Society (HIAS) constituida en 1909, apostados en Ellis Island, la puerta neoyorquina de la inmigración, intervinieron en su favor, logrando en muchos casos evitar que fueran rechazados. Pero una vez desembarcados se encontraban sin un idioma inteligible con el que comunicarse con la sociedad general o con los judíos de Europa oriental o de origen alemán. Afincados en su mayoría en los barrios judíos del Lower East Side y Harlem —entonces también un centro importante de inmigración judía—, estos inmigrantes se encontraron incomunicados y aislados de su entorno hasta el extremo, en algunos casos, de que se dudaba de su judaísmo. Esta circunstancia se agravó todavía más porque en su gran mayoría, llegaban sin oficio alguno y sin dinero. La Industrial Removal Organization, se ocupaba también de estos inmigrantes, y organizó el traslado de centenares de ellos a otras ciudades. Así se formaron los primeros núcleos de las comunidades sefardíes de Seattle, San Francisco, Los Ángeles y Portland en la costa del Pacífico; de Chicago, Cincinnati, Indianápolis y Montgomery, a distancia moderada del puerto de desembarco; y de Rochester, Atlanta y varias localidades en Nueva Jersey, más cercanas a Nueva York. Sin embargo, la mayoría, hasta dos tercios, o incluso cuatro quintas partes del total de los no ashkenazíes, se radicaron en Nueva York[39].

Fue en esta ciudad, más que en cualquier otra de los Estados Uni-

[39] D. de Sola Pool, «The levantine jews in the United States», *AJYB,* vol. 15 (5674: 1913-1914), p. 212; M. D. Angel, «The Sephardim», *op. cit.,* p. 90.

dos, donde las dos ramas del judaísmo sefardí, la occidental y la oriental, separadas durante cuatro siglos, volvieron a encontrarse. Los sefardíes occidentales estaban organizados en las importantes comunidades Mikveh Israel, de Filadelfia, y Shearith Israel, de Nueva York, guiados en el último cuarto del siglo XIX por los rabinos Sabato Morais y Henry Pereira Mendes, respectivamente. A pesar de tener una mayoría de miembros ashkenazíes, la Shearith Israel seguía siendo The Spanish and Portuguese Synagogue (Sinagoga Española y Portuguesa) de Nueva York, y en el primer cuarto del siglo XX estuvo bajo la guía espiritual del rabino David de Sola Pool, que se esforzó por ayudar a estos parientes lejanos recién llegados. Las relaciones entre los antiguos y nuevos sefardíes se aglutinaron en torno a dos problemas: cómo aceptar a los inmigrantes en los servicios religiosos y luego en las mismas filas de la Shearith Israel, y por otra parte, la forma de organizar la ayuda social y los servicios de «americanización» para ellos, como obra caritativa de la comunidad.

La enorme diferencia socio económica que separaba a los miembros de una clase media americanizada y ascendente, por una parte, y a un grupo de inmigrantes sin recursos económicos, y en su mayoría, de un nivel cultural inferior, por la otra, no se eliminaba por la sola conciencia de compartir un pasado y ciertas tradiciones. El hecho de que la nueva inmigración les ofreciera una oportunidad de reforzar el carácter hispanoportugués de su congregación, tal como solía subrayar el rabino de Sola Pool, no menguó, para muchos miembros de Shearith Israel, el inconveniente más concreto de ser identificados con el estatus social y económico de los sefardíes orientales. Los miembros de la comunidad y el rabino prefirieron por consiguiente llamarlos «ladinos», «levantinos» u «orientales», reservando para sí mismos el adjetivo de «sefardíes», a pesar de que la mayoría de ellos no lo eran. En cuanto a la afiliación, sólo al cabo de un largo proceso de «americanización» fueron aceptados los más destacados de los ahora ya ex inmigrantes como miembros votantes y elegibles de la congregación matriz Shearith Israel. Por otra parte, la obra caritativa de la comunidad ofrecía una solución alternativa a este problema.

La obra filantrópica de la congregación estaba confiada a la Sisterhood, asociación femenina de la misma, y con la aparición de los nuevos sefardíes en el «down town» judío, volcó en ellos todos sus recursos. La ayuda se manifestó principalmente en el establecimiento de un hogar de

vecindad en el centro del barrio, donde se concentraban los inmigrantes sefardíes, en el cual se enseñaba inglés y civismo, se orientaba profesionalmente, se ofrecía en algunas ocasiones ayuda pecuniaria, se mantenía una escuela complementaria para estudios religiosos y se organizaban fiestas y servicios religiosos. Esto dio origen, ya en 1911, a la formación de una congregación de Judíos Orientales B'rith Shalom, afiliada como ramal a la Shearith Israel. Sin embargo, esta posición subsidiaria y la denominación que se le daba hirió el orgullo de muchos inmigrantes sefardíes, y la B'rith Shalom no consiguió conquistar la adhesión masiva de los inmigrantes hasta que en 1918 se formalizó su afiliación directa a la Shearith Israel, con plenos derechos, omitiendo en el título la denominación «judíos orientales» y añadiendo la de la Congregación Española y Portuguesa en su nombre oficial. Cuando se independizó completamente en 1925, la B'rith Shalom era la única comunidad sefardí cuyo establecimiento se debía a este encuentro de sefardíes orientales y occidentales. No era, por otra parte, más que una entre muchas comunidades sefardíes[40].

La proliferación de organismos comunitarios dominaba la vida de los inmigrantes sefardíes. Este fenómeno se debía en primer lugar al apego emocional a la abandonada patria chica, que se expresaba en una meticulosa fidelidad a las costumbres y tradiciones locales. En esto no se distinguian de los ashkenazíes, que también fundaron un gran número de asociaciones que reflejaban en conjunto la geografía urbana del «viejo hogar». Pero los sefardíes no habían sido en su gran mayoría objeto del proceso de secularización por el cual había pasado gran parte de los ashkenazíes ya antes de su inmigración, y la ausencia de la politización ideológica y partidista que caracterizaba a los inmigrantes de Europa oriental reforzaba el tradicionalismo sefardí e impidió que se crearan nuevos marcos judaicos aglutinantes que sirvieran de punto de encuentro de individuos de distinto origen. En consecuencia, durante la segunda década de este siglo se fundaron en Nueva York asociaciones comunitarias separadas para los oriundos de Monastir, Kastoria, Rodas, Dardanelos, Gallípoli, Salónica, Angora, Adrianópolis, Chíos y de las más pequeñas localidades turcas Rodosto, Tchorlou y Silvira, todas ellas de inmigrantes de habla judeo-española. Algunas de estas sociedades sólo

[40] J. M. Papo, *Sephardim...*, *op. cit.*, pp. 54-55, 103-104, 307-308; M. D. Angel, «The Sephardim», *op. cit.*, pp. 101-107.

ofrecían a sus miembros servicios religiosos y educativos, pero la mayoría incluía en su programa la ayuda mutua en todos los aspectos. Una sola –la de Salónica– se afilió con una gran hermandad ashkenazí existente. Esta pluralidad organizativa era característica también de las demás ciudades en las cuales se establecieron judíos sefardíes, llegando al extremo de que en Seattle, estado de Washington, donde vivían unas 100 familias, se formaron dos comunidades que, en un cierto momento, se dividieron en dos más[41].

Esta caótica situación minaba las posibilidades de una organización eficiente e impedía que hubiera una presencia adecuada del sector sefardí en la vida pública judía. Que los inmigrantes sefardíes estaban capacitados para hacer un aporte eficaz a los intereses judíos generales ya lo había demostrado Nissim Behar, un oriundo de Jerusalén que emigró en 1900 como representante de la Alliance Israélite Universelle de París. En 1906, junto con activistas no judíos, organizó la National Liberal Immigration League (Liga Nacional Liberal para la Inmigración), que militaba con gran eficacia contra las restricciones a la inmigración y se ganó el aprecio personal del presidente Theodore Roosevelt. A Behar le preocupaba la división organizativa que reinaba entre los sefardíes y que impedía que se prestaran servicios educativos judaicos adecuados, y se esforzó por motivarlos a que se unieran. Otro intelectual sefardí persiguió incansablemente ese mismo objetivo. Se trata de Moisés Gadol, editor de *La América,* el primer diario escrito en judeo-español de los Estados Unidos. La insistencia verbal y los esfuerzos prácticos culminaron en algunos ensayos de formar un ente coordinador para las comunidades sefardíes[42].

Ya en 1912 se fundó la primera Federación de Judíos Orientales que, con la ayuda de la Shearith Israel y del rabino Judah Magnes, presidente de la Kehilá, la Comunidad de Nueva York, trató la posibilidad de nombrar un Gran Rabino sefardí. Este proyecto no dio resultado, y la misma Federación desapareció, después de cinco años de luchar inútilmente por arraigarse. En 1922, y otra vez dos años más tarde, volvieron a fundarse organismos destinados a unir a los sefardíes. El de 1924,

[41] M. D. Angel, «"Progress": Seattle's sephardi monthly», en *The American Sephardi,* IV, 1-2 (otoño 1970), pp. 91-92; J. M. Papo, *Sephardim..., op. cit.,* pp. 285-289, 301-311.

[42] J. M. Papo, *ibid.,* pp. 335-349, 360-363.

la Comunidad Judía Sefardí de Nueva York, estaba bajo la presidencia honoraria de Nissim Behar. Pero el entusiasmo de los activistas tropezó con las fuerzas centrífugas de las diversas organizaciones y la apatía de los que fueron invitados a tomar parte. Al cabo de cierto tiempo los propios propulsores del proyecto se vieron obligados a desistir. En 1928, por iniciativa del rabino de Sola Pool, las tres congregaciones sefardíes antiguas de Nueva York, de Filadelfia y de Montreal, trataron de organizar la Unión de Congregaciones Sefardíes, como un epicentro religioso para todos los sefardíes que fomentara y unificara sus servicios religiosos. El impacto efectivo de este organismo sobre las comunidades durante sus muchos años de existencia, resultó muy limitado. Los sefardíes continuaron actuando cada cual por su cuenta y separadamente, tanto en Nueva York como en el resto de Norteamérica[43].

La máxima expresión cultural de los sefardíes en las décadas anteriores a la gran crisis del 1929 fue la prensa judeo-española. Al semanario *La América,* que apareció por primera vez en noviembre de 1910, siguió en septiembre de 1922 otro, *La Vara.* Al estilo sereno pero militante del primero, el segundo contraponía el humor. A pesar de que *La Vara* compartía el afán de Moisés Gadol por la unión de los sefardíes, la relación entre los dos órganos no era en absoluto amistosa, y en 1925, vencido, el primero dejó de existir. Mientras tanto, se había hecho un breve ensayo de publicar un diario, *La Águila,* y aparecieron algunas publicaciones de tendencia socialista. El escaso arraigo de esta ideología entre los sefardíes —a pesar de su posición proletaria— condenó a todos ellos a la desaparción. El único intento de publicar un semanario literario de más alto nivel —*El Lucero Sefardí* —duró sólo un año, antes de fundirse con *La Vara,* que a partir de 1929 abandonó su tono satírico. Fue también la publicación que sobrevivió a todas las demás, y no dejó de existir hasta febrero de 1948. La segunda generación de sefardíes, americanizada y en vías de librarse de la pobreza material de sus progenitores, ya no sabía judeo-español, o por lo menos no precisaba de él para satisfacer sus necesidades culturales. El inglés destruyó el nexo lingüístico que unía a los sefardíes norteamericanos con su cultura judeo-española[44].

[43] M. D. Angel, «The sephardim», *op. cit.*, pp. 96-99; J. M. Papo, *Sephardim..., op. cit.*, pp. 62-65, 129-176.

[44] M. D. Angel, *La América,* Filadelfia, 1982; G. Nachshon, «Itonut Ha-Ladino Be-

Los sefardíes que por preferencia propia o por intervención de las organizaciones judías de protección a los inmigrantes se habían trasladado a América Latina después de haber desembarcado en los Estados Unidos, corrían entretanto una suerte muy distinta.

Arzot Ha-Brit» («La prensa en ladino de los Estados Unidos»), *Kesher* (Tel-Aviv), 6 (noviembre 1989), pp. 28-33.

III

EL REENCUENTRO MASIVO DE JUDÍOS E HISPANOS

La inmigración «importada»

Los sangrientos ataques contra los judíos que tuvieron lugar en Rusia en la primavera y el verano de 1881, no pasaron inadvertidos en América Latina. La importante prensa local reproducía de los órganos de la opinión pública europea los ecos de los *pogroms* y de la ola de refugiados que originaban. En Argentina, la noticia de que el rey de España, Alfonso XII, había ofrecido a los judíos perseguidos un asilo seguro en su país, al parecer como una reparación de la expulsión de 1492, tuvo amplia resonancia.

El 6 de agosto de 1881, el presidente de la República Argentina, Julio A. Roca, promulgó un decreto por el cual se nombraba al

> ciudadano argentino José María Bustos, agente honorario en Europa con especial encargo de dirigir hacia la República Argentina la emigración israelita iniciada actualmente en el Imperio Ruso.

El director del Departamento de Inmigración dirigió a Bustos una carta de instrucciones en la que detallaba la forma y las condiciones que le permitirían llevar a cabo con éxito su misión. Esta invitación oficial a la inmigración judía —única en su género en toda la historia de los judíos en Argentina— era consecuencia directa de la política general que seguía la República en esa época.

Corría el primer año de la presidencia del joven general Roca, héroe de la «Conquista del Desierto» en los años 1878-79 y el primero que gobernó la ciudad de Buenos Aires siendo ésta ya capital federal de la Re-

pública. El gobierno, gracias a la campaña contra los indios del sur, disponía de unas 15.000 leguas cuadradas (375.000 km^2), y la colonización por medio de una inmigración masiva era una de las tareas principales que se había impuesto el gobierno. La ley número 817 de Inmigración y Colonización promulgada en 1876, contaba ahora con el respaldo de un gobierno fuerte y dotado de los recursos necesarios. Las partidas del presupuesto destinadas al fomento de la inmigración y el número de inmigrantes que llegaron al país, fueron efectivamente aumentando a partir de esa fecha.

El nombramiento de José María Bustos no tuvo un impacto real sobre la inmigración judía a la Argentina. Los contactos que tal vez estableciera con las personas y organizaciones indicadas en las instrucciones que recibió no han dejado rastro alguno en los anales de estos organismos, y ni siquiera se mencionó su misión en la prensa judía de Europa occidental u oriental. Algunos individuos judíos «descubrieron» la República Argentina por su propia cuenta, y los de Rusia llegaron probablemente entre los 1.038 rusos cuya entrada al país fue registrada en los años 1881-1885. Argentina quedó —como los demás países latinoamericanos— al margen de la emigración masiva judía hasta que dos ilustres personajes abrieron, de una forma un tanto extraordinaria, el sur del continente americano a la corriente emigratoria judía[1].

Juárez Celman, presidente de la República Argentina a partir de octubre de 1886, fue el primero de ellos. Al igual que su cuñado y antecesor en la presidencia, también él estaba convencido de que el Estado tenía que asumir un papel activo en el fomento de la inmigración, yendo a buscarla a Europa para «importarla», y ayudando de este modo a los colonizadores particulares a incrementar la población y la producción en sus terrenos. Desde su primer año en el poder, Juárez Celman se embarcó en una política inmigratoria todavía más enérgica que la del general Roca, ampliando el servicio inmigratorio con nuevas representaciones y oficinas de propaganda en diversas ciudades de Europa, incluso en Varsovia. Estas oficinas repartían material informativo sobre las posibilidades de asentamiento en Argentina, y organizaban exposiciones para dar a conocer su producción agrícola. En septiembre de 1887, el Congreso argentino, por insistencia del presidente, votó el primer presupuesto para financiar pasajes a inmigrantes que hubieran adquirido tierras

[1] H. Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía, op. cit.*, pp. 88-102.

para su colonización. Esta medida aumentó considerablemente el número de inmigrantes que llegaron a la República, y fue precisamente la que facilitó la llegada del primer grupo numeroso de colonos judíos.

Eran unos 820, oriundos de la provincia rusa de Podolia, en la frontera suroccidental de Rusia, y llegaron el 14 de agosto de 1889 al puerto de Buenos Aires en el vapor alemán *Weser*. Cuando en 1887 las autoridades rusas los amenazaron con la expulsión porque sus lugares de residencia se encontraban en una franja a 50 kilómetros o menos de la frontera, se unieron con el fin de organizar conjuntamente su emigración a Tierra Santa. Sus representantes, enviados a París para pedir apoyo al barón Edmund de Rothschild, el benefactor de la colonización judía en Palestina, se encontraron con una negativa del filántropo, pero también con que los precarios recursos con que contaban les permitían, en cambio, comprometerse en la firma de un contrato de compra de tierras para asentarse en la República Argentina. Con la ayuda moral, y parcialmente también pecuniaria, de activistas judíos de París —y con la participación indirecta del Gran Rabino Zadoc Kahn—, firmaron un convenio con J. B. Frank, representante del terrateniente y colonizador argentino Rafael Hernández, para la compra de lotes de tierras en la colonia Nueva Plata, provincia de Buenos Aires. El convenio fue confirmado por el comisario argentino de inmigración en París, Pedro S. Lamas, por intermedio del cual la República Argentina pagó a la empresa naviera una buena parte de los pasajes, ya que los emigrantes de Podolia eran futuros colonos y no simples inmigrantes.

Para los dirigentes judíos tanto de París como de Berlín, ciudad por la que pasaron los emigrantes para embarcarse en el puerto de Bremen, ésta era una primera tentativa para sopesar las posibilidades de orientar a futuros emigrantes hacia América Latina. La Alliance Israélite Universelle de París, que tenía afiliados en Buenos Aires, pidió a éstos que ayudasen a los inmigrantes a su llegada y les informaran sobre las posibilidades de ampliar este nuevo canal de emigración. Siegmund Simmel, activista judío de Berlín que se ocupó del grupo, al enterarse de que un amigo suyo, el científico judío Wilhelm Loewenthal, había sido contratado por el gobierno argentino para preparar un informe sobre el estado de la nueva colonización en varias partes de la República, le pidió que averiguara e informara de la suerte que corriera este primer grupo de pioneros. La simbiosis entre la política inmigratoria de Juárez Celman y las necesidades de la emigración judía parecía pues, completa y

sumamente prometedora. A pesar de eso, la contribución del gobierno argentino al fomento de la inmigración judía llegó a su fin precisamente con este primer gran grupo de inmigrantes[2].

El 14 de agosto de 1889 el *Weser* llevó a Buenos Aires a unos 1.200 pasajeros. Era un frío día de invierno, y el inspector de inmigración que subió a bordo permitió el desembarque de todos los inmigrantes excepto el de los judíos. El aspecto típico de los judíos religiosos de Europa oriental, con sus barbas y trajes peculiares, le parecía demasiado extraño para el país. Su decisión fue rebatida por representantes de la minúscula comunidad judía de buenos Aires y por el diario *La Nación,* quienes argumentaban que los futuros colonos ya habían abonado sus tierras de colonización y las autoridades de inmigración no tenían derecho a rechazarlos. Después de una demora de dos días a bordo, se autorizó el desembarque, y ya entrado el sábado —y forzosamente profanándolo— llegaron los pasajeros judíos del *Weser* al Hotel de Inmigrantes del gobierno.

El país vivía entonces en una efervescencia económica y social que anunciaba la crisis política del año siguiente. El alza desmesurada de precios hacía que a los trabajadores les fuera imposible «encontrar vivienda y alimentarse a precios razonables» —como escribía en esos días el embajador de Francia en Buenos Aires—, lo que tuvo como consecuencia lógica la declaración de huelgas que desembocaron en la intervención del ejército y el derramamiento de sangre. La especulación general estaba en auge y el gobierno, apremiado por el incremento de los gastos, lanzó a la venta en los mercados bursátiles de Europa nada menos que 24.000 leguas cuadradas (60 millones de hectáreas) de territorio nacional en el sur y en el norte de la República. Algunos meses más tarde, se vio obligado a cortar su política de proporcionar pasajes gratuitos a inmigrantes.

Los inmigrantes judíos fueron víctimas de la especulación. Estando todavía en el Hotel de Inmigrantes se enteraron, para su gran asombro, de que el dueño de Nueva Plata había decidido no vender sus terrenos, cuyo valor se había incrementado. Gracias a la intervención de activistas de la comunidad judía se encontró otro colonizador, Pedro Palacios, que les vendió lotes de sus tierras, en el norte de la provincia de Santa Fe. Los colonos judíos fueron trasladados a la estación de Palacios, y fun-

[2] *Ibidem,* pp. 104-116; N. Cociovitch, *Génesis de Moisesville,* Buenos Aires, 1987, pp. 257-269, 283-294; memorias de Zalman Alexanitzer sobre su llegada en el Barco *Weser.*

daron en sus cercanías la colonia de Mosesville, pero tuvieron que pasar enormes penurias por falta de alojamiento y de herramientas de trabajo. Ese mismo invierno perdieron decenas de hijos, estableciendo con ello una trágica alianza entre ellos y la tierra que estaban colonizando. Los informadores de las organizaciones judías de Europa, al explicar la situación, aconsejaron que se dejara de encauzar a inmigrantes judíos hacia Argentina. El doctor Wilhelm Loewenthal, que visitó a los colonos en los campos de Palacios, se entusiasmó por el apego de la mayoría de ellos a su labor, e incluso esbozó en su informe, dirigido al Gran Rabino de París, Zadoc Kahn, un proyecto de colonización que comprendiera anualmente a 5.000 inmigrantes. La Alliance Israélite Universelle de París y la Anglo Jewish Association de Londres, por su parte, decidieron no apoyar en el futuro a los emigrantes que quisieran instalarse en Argentina. Pero en esos mismos momentos intervino el segundo ilustre personaje que decidió la suerte de la inmigración masiva, «importada» de judíos a América Latina. Era el barón Maurice de Hirsch[3].

La visión del barón

El año de la crisis política en Argentina —con la revolución del 26 de julio de 1890, que llevó a la sustitución de Juárez Celman por su vicepresidente, Carlos Pellegrini— fue también testigo de un recrudecimiento de las amenazas de persecución del gobierno ruso contra sus súbditos judíos. El barón de Hirsch, que había tratado con el gobierno ruso un proyecto de preparación profesional de la juventud judía que permitiera su traslado legal al interior del país, y la mejora, por consiguiente, de la situación de toda la población judía, se había convencido de que las autoridades rusas no buscaban un remedio a la situación de los judíos, sino simplemente deshacerse de ellos. Por lo tanto, decidió que la solución para los judíos rusos radicaba en su emigración masiva. El informe de Loewenthal le hizo ver en Argentina un destino prioritario para los emigrantes, y al recibir informes adicionales de una comisión

[3] H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, pp. 117-126; véase también el memorándum de Loewenthal al rabino Zadoc Kahn en H. Avni, *Argentina Ha-Aretz Ha-Yeuda* (*Argentina, la tierra prometida*), Jerusalén, 1973 (Apéndice documental, pp. 321-325).

de investigación encabezada por el propio Loewenthal, que él mismo envió en ese año, se convenció de que en la República Argentina se ofrecían efectivamente todas las condiciones necesarias para una colonización masiva de judíos.

El 24 de agosto de 1891 estableció el barón de Hirsch la Jewish Colonization Association (JCA, Sociedad Judía de Colonización) con el impresionante capital de 50 millones de francos (2 millones de libras esterlinas o 10 millones de dólares) que había dedicado anteriormente a su frustrado proyecto de educación profesional. Esperaba poder radicar en pocos años a varios centenares de miles de judíos, especialmente en los territorios nacionales en el norte argentino, Chaco, Formosa y Misiones. Loewenthal trató en su nombre con terratenientes y con el mismo gobierno del presidente, Carlos Pellegrini, la adquisición de hasta 1.300 leguas (3.250.000 hectáreas). Su plan era que al cabo de pocos años los colonos financiaran con el pago de sus deudas la instalación de posteriores inmigrantes, y una vez comprobado su éxito, el proyecto alentará a otros grandes financieros judíos de Europa a invertir en la colonización de los emigrantes como en una empresa comercial, completando de este modo en una o dos décadas, el éxodo virtualmente total de los judíos de Rusia. A pesar de sus ideas aferradamente capitalistas y aristócratas, el barón de Hirsch cifraba muchas esperanzas en el espíritu cooperativista y el autogobierno de sus futuros colonos, pero en evidente contradicción con dichas expectativas en sus planes asignaba a su propia administración el papel de asesora de los representantes de los colonos, a la vez que de severa inspectora y hasta tutora de sus funciones[4].

Los pormenores de su plan operativo colmaban su nutrida correspondencia con sus representantes en Argentina, pero quedaron fuera del alcance de la opinión pública. En cambio, la fundación de la JCA, con la caudalosa donacion del barón y la misión que confió a un notorio antisemita inglés, Arnold White, de negociar con las autoridades rusas una emigración legal ordenada y masiva de los judíos, tuvieron gran resonancia. Ofertas de tierras empezaron a llegar al despacho del barón desde Paraguay, Bolivia, Perú y hasta del presidente de Honduras Luis Bo-

[4] H. Avni, *ibid.*, pp. 328-335, el texto inédito de su magno proyecto y el texto del contrato firmado con el gobierno argentino. H. Avni, *Argentina y la historia...*, *op. cit.*, pp. 126-137.

grán. La más seria e importante fue la que envió el presidente de México, Porfirio Díaz. Este autócrata —que fue elegido en 1877 como campeón de la no reelección presidencial, y que dirigió la suerte de México, con las insignas presidenciales o sin ellas, hasta que lo derrocó la revolución en 1911— estaba imbuido, como sus contemporáneos argentinos, de ideas positivistas según las cuales el progreso del país no podía lograrse mediante la población indígena, sino sólo contando con la inmigración europea. Por intermedio de su agente financiero en Londres, hizo saber al barón de Hirsch que si éste dirigía parte de su proyecto de colonización hacia México, podría conseguir del gobierno tierras fértiles en la región del río Yaqui, en el norte del país. Lo que Díaz no especificó en su oferta era que los indios yaquis de la región en esos años se resistían con las armas al plan del gobierno para desalojarlos de sus tierras. Pero no fue ésta la razón por la que el barón de Hirsch declinó la oferta el 29 de marzo de 1892: la JCA estaba ocupada en Argentina, y los líderes judíos norteamericanos —Jacob Schiff y otros— a quienes se remitió el ofrecimiento de Porfirio Díaz tampoco podían encargarse de tomarlo en consideración[5].

Los dirigentes de la entonces muy joven primera República de Brasil, proclamada el 15 de noviembre de 1889, compartían también la filosofía positivista. La inmigración suponía para ellos una necesidad vital, porque era la única fuente de mano de obra que podía reemplazar a la ya abolida esclavitud. El Comité Central Alemán para los Judíos Rusos (Deutsches Central Komitee fuer die Russischen Juden), establecido en Berlín —y que gozaba también de una subvención del barón de Hirsch— trató de desarrollar una obra colonizadora en Brasil para los emigrantes judíos. Su emisario, Oswald Boxer, joven periodista de Viena y amigo íntimo de otro periodista vienés, el futuro fundador de la Organización Sionista Mundial, Theodor Herzl, estaba en los últimos meses de 1891 investigando en los estados de Río de Janeiro y de São Paulo los pormenores de esta obra. Elaboró un detallado informe sobre el asentamiento de un grupo inicial de unos centenares de colonos pioneros, pero a sus sugerencias siguió, en febrero de 1892, la noticia de

[5] H. Avni, «The place of Latin America in the plans for solving the problem of russian Jews in the year of the Moscow expulsion (1891)», en P. Peli (editor), *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies,* Jerusalén, 1972, vol. II, pp. 243-244 (texto completo, en hebreo, pp. 8-20).

su fallecimiento en la epidemia de fiebre amarilla que azotaba entonces la capital de Brasil. El Comité Central Alemán nunca volvió a tratar su proyecto[6].

La JCA quedó, pues, como la única organización que se ocupaba del traslado de inmigrantes judíos a América Latina en el marco de su obra colonizadora. Pero la cruda realidad disipó muy pronto los planes del barón de Hirsch. Las posibilidades efectivas de colonización en los territorios nacionales del norte argentino; la envergadura de la administración necesaria para ello; la dificultad que suponía aclimatar a las pampas argentinas incluso a agricultores judíos reclutados como pioneros de la empresa en las aldeas del sur de Rusia –cuánto más a gente procedente de ciudades a la que, además, había que transformar en agricultores–; los cálculos que se hicieron del presupuesto necesario para instalar cada unidad y de los precios de los celereales en el mercado mundial... todos estos elementos resultaron completamente distintos a lo previsto por el barón, y socavaron su gran sueño de ver a centenares de miles de colonos judíos prosperando en sus colonias. Lo que se logró en los primeros cinco años fue crear cinco grandes colonias en las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos y Santa Fe, con una superficie total de 200.619 hectáreas y 6.757 colonos asentados en 910 chacras. Éste era el balance real de la colonización judía en Argentina el 21 de abril de 1896, día en que falleció el barón Maurice de Hirsch en O'Gyalla, su coto de caza en Hungría.

La obra de la JCA

Para entonces, ya el mismo barón había desesperado de ver realizado su proyecto de crear en uno o varios territorios una gran concentración de judíos que les diera seguridad en caso de ataques antisemitas y les permitiera desarrollar una autonomía dentro del conjunto de los ciudadanos argentinos. En esta nueva apreciación de los alcances reales de su obra, asignó a la JCA la misión de asesorar a los judíos del mundo entero sobre cómo hacer productivas sus actividades económicas sin abandonar por ello el desarrollo de la colonización agrícola en Argentina o en otras partes de América Latina. Esta tarea tomó mayor vuelo des-

[6] H Avni, *ibid.*, pp. 14-20.

pués de la desaparición del barón, ya que legó a la JCA casi toda su fortuna: la fabulosa suma de 7.337.857 libras esterlinas (36.689.285 dólares USA), que se agregaban a los 2 que había donado en el momento de su fundación. ¡Ninguna obra filantrópica disponía por entonces de un poder económico tan grande![7].

Los años inmediatamente posteriores al fallecimiento de Hirsch se dedicaron en Argentina a la consolidación de la obra ya establecida, a la vez que al inicio de una nueva colonización en el estado de Río Grande do Sul, en Brasil. A la JCA le atrajo esa región, que estaba entonces en plena expansión colonizadora fomentada por el gobierno local, por la posibilidad que había en ella de desarrollar un nuevo tipo de colonias de granja mixta en unidades agrícolas más pequeñas, y con un presupuesto relativamente reducido en comparación con el que se necesitaba en las chacras del gran cultivo en Argentina. A la primera pequeña colonia Philipson, inaugurada en 1903, siguió en 1909 la compra de unas 100.000 hectáreas más al norte del mismo estado, en la región de Passo Fundo, donde se estableció dos años más tarde la colonia de Quatro Irmãos. Hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, la nueva colonia atrajo a centenares de inmigrantes, colocando de este modo a Brasil en el mapa de la emigración judía.

También en Argentina retomó la colonización un gran impulso. En el transcurso de la década que precedió a la Primera Guerra Mundial, la obra de la JCA se extendió hacia los confines de la húmeda pampa con el establecimiento de colonias en el territorio nacional de La Pampa, en el sur de la provincia de Buenos Aires, en el norte de la provincia de Santa Fe y en la de Santiago del Estero. Al terminar el año de 1913, vivían de la producción de las chacras 18.900 personas; un número adicional de peones, que variaba de año en año y llegó en 1910 a los 7.000, se ganaba el pan con las labores agrícolas, esperando a la vez el momento de convertirse en colonos. Al mismo tiempo, se desarrolló en las colonias judías un importante movimiento de cooperativismo agrícola, y la Primera Sociedad Agrícola Israelita, fundada el 12 de agosto de 1900 en el pueblo de Basavilbaso, en la provincia de Entre Ríos, fue la primera

[7] H. Avni, «El proyecto del Barón de Hirsch: la gran visión y sus resultados», en *Índice* (Buenos Aires), n.º 3, segunda época (julio 1990), pp. 27-65; véase también en H. Avni, *Argentina, Ha-Aretz Ha-Yeuda, op. cit.*, pp. 335-342, los textos de su convenio con la JCA y de la modificación oficial de los estatutos de la asociación.

en su género en toda la República. El cooperativismo se extendió por todas las colonias de la JCA y gozó del apoyo de ésta a pesar de que muchas veces las cooperativas militaban contra su arbitrariedad administrativa. Esta misma lucha hizo que abandonaran las colonias de la JCA importantes núcleos de colonos que se asentaron luego en colonias propias en campos adquiridos a otras empresas colonizadoras, ampliando de esta forma el mapa de la colonización agrícola judía en Argentina[8].

La guerra mundial infligió enormes pérdidas al capital de la JCA, que había sido invertido en acciones de empresas privadas y estatales en todos los países beligerantes. La expansión de las obras en Argentina y en Brasil se paralizó por la duración de la guerra, y no recobró su ritmo anterior hasta mediados de los años treinta de nuestro siglo. Se mantuvieron las rigurosas condiciones que la JCA había impuesto ya antes de la guerra a los candidatos a la colonización y la empresa, que trataba con mucha severidad a los colonos, pero se mantuvo fiel a su objetivo de verlos transformados en verdaderos agricultores, no se lanzó a aventuras arriesgadas. A mediados de la década mencionada, el total de sus colonos en Argentina llegaba a 20.382 personas asentadas en 2.833 unidades agrícolas, además de 13.000 que eran trabajadores asalariados. La empresa poseía en ese momento algo más de 600.000 hectáreas. En esos mismos años vivían 1.120 colonos más en las colonias que no tenían relación con la JCA.

El balance de la actividad colonizadora en Brasil fue mucho más modesto. Radicados en una zona boscosa, los colonos de Quatro Irmãos, la colonia principal, tuvieron que talar los árboles para abrirse camino hacia los campos de cultivo. La construcción de una línea de ferrocarril por la JCA les permitió comercializar los árboles maderables, pero todas estas labores implicaban una forma de explotación extensiva, con la dispersión de población que ello suponía. Una serie de tumultos políticos y una guerra civil en 1923 devastaron parte de la colonia, agravando su situación. El empeño de la JCA, que volvió a instalar a dos grupos de colonos en el año 1926, remedió la situación, y en ese mismo año con-

[8] M. Pargendler de Faerman, *A Promesa Cumprida,* Porto Alegre, 1990, memorias y nómina de los colonos asentados en 1926 en Quatro Irmãos; F. Alexander, Filipson, *Memorias da Primeira Colonia Judaica no Rio Grande do Sul,* São Paulo (1967); véase también H. Avni, «Brazil, agricultural colonies», en *EJ,* vol. pp. 1325-1327; H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.,* pp. 225-236.

taba la colonia con un total de 137 familias de colonos asentadas en otros tantos lotes[9].

El aporte de la colonización agrícola a la formación de las comunidades judías en Argentina y en Brasil no se limitó a las modestas cantidades de habitantes judíos que hemos mencionado. Los datos suministrados anualmente por la JCA mostraban la situación en que su obra se hallaba al cabo de cada año, pero no reflejaban la dimensión dinámica del proceso. Un gran número de colonos desesperados por las dificultades, habían abandonado el campo, radicándose en las ciudades y a veces en los países limítrofes; sus chacras eran ocupadas por nuevos inmigrantes. Muchos otros ni siquiera llegaron a asentarse como propietarios, y después de un tiempo de trabajo en el campo más o menos largo, encontraron su destino en los centros urbanos. En los años 1910-1914, las autoridades de inmigración argentinas dirigieron a más de la mitad de los inmigrantes judíos que se trasladaron hacia el interior a las colonias de la JCA. En enero de 1915 se encontraban en Quatro Irmãos 232 familias, un total de 1.678 personas, de las que quedaron sólo 72 familias, y en Philipson había en 1926 sólo 17 familias de las 122 que se habían instalado temporalmente en la colonia hasta entonces. Pero la obra del barón de Hirsch no sólo transformó a América Latina en una meta accesible para el emigrante judío, sino que también proporcionó un sustento económico, por lo menos inicial, a un gran número de inmigrantes[10].

El surgimiento de las mayores comunidades judías en Iberoamérica —las de Argentina y Brasil— se debió, pues, en primer lugar, a la «importación» directa de grupos de pioneros judíos por parte de la empresa colonizadora, y después a la base económica que ésta ofreció para la absorción temporal o definitiva de una parte considerable de los que habían inmigrado por su propia iniciativa.

[9] JCA, *Rapport de la Direction Générale au Conseil d'Administration por l'Anneé 1925,* París, 1927, pp. 6-8; L. Back, «A imigração judaica», en *Enciclopedia Rio-Grandense,* Canoas (Río Grande do Sul), 1958, vol. V, pp. 271-279.

[10] H. Avni, «Brazil, agricultural colonies», *op. cit.;* H. Avni, *Argentina y la historia...,* *op. cit.,* p. 540, tabla n.° 3.

INMIGRACIÓN URBANA: 1880-1918

A mediados de 1917 se publicó la primera encuesta sobre los judíos en América Latina. Basándose en informaciones recabadas a través de sus contactos personales en ciertos países y en Washington, su autor, Harry O. Sandberg, un experto en relaciones comerciales de la Unión Panamericana, nos presenta un panorama integral de la presencia judía al sur de los Estados Unidos. A pesar de que en algunos puntos importantes su información no ha sido corroborada por investigaciones posteriores, esta encuesta refleja, grosso modo, la situación al final de una época y en vísperas de otra en la breve historia contemporánea del judaísmo latinoamericano. En este informe se destaca claramente la importancia de los países del «Cono Sur» a los que las masas de inmigrantes europeos estaban entonces transformando, por lo menos parcialmente, en países euroamericanos[11].

En la vanguardia de este proceso encontramos a la República Argentina. Nada menos que 3.389.695 inmigrantes habían entrado en ese país en los años que median entre los censos nacionales de 1895 y 1914. A pesar de que casi un 47 % de ellos volvieron a emigrar, las personas nacidas en el extranjero suponían en 1914 el 29,9 % de toda la población censada, llegando su proporción en la capital hasta casi el 50 %. Sus hijos argentinos, criados en hogares extranjeros, hicieron que su impacto fuera todavía más amplio. Por entonces ya había concluido la represión —y el parcial exterminio— de los indios, y Argentina estaba convirtiéndose en un país europeo, muy parecido a los Estados Unidos, con los que solía compararse. La población judía de la República, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, se calculaba en 115.600 personas[12].

Brasil había iniciado su política inmigratoria ya antes que Argentina. Los estados de Río Grande do Sul, Santa Catalina y, parcialmente, el estado de Paraná, llevan claramente la impronta de la población alemana, italiana y de otros países, que se había traído directamente o a la que se había invitado a formar sus colonias agrícolas en estosvastos territorios. Al terminar el reinado de don Pedro II, ya habían llegado al país 806.265 inmigrantes. El ritmo se aceleró en las tres décadas siguien-

[11] H. O. Sandberg, «The Jews of Latin America», en *AJYB* (5678, 1917-1918), vol. 18, pp. 35-105.

[12] H. Avni, *Argentina y la historia...*, *op. cit.*, pp. 265-268, 293.

tes, cuando el estado de São Paulo buscó en Europa e integró en sus cafetales y en su dinámica economía, el 57,6 % de los 2.682.504 inmigrantes que entraron al país adquiriendo, junto con los demás estados del sur, las características de Euroamérica. Se calcula que la población judía al terminar la Primera Guerra Mundial habría llegado a 5.000 ó 7.000 personas[13].

La República Oriental de Uruguay, carente de población indígena, incrementó en este siglo el caudal de sus habitantes europeos por una continua corriente de inmigrantes. El número de personas cuya entrada se registró hasta 1915 llegó a 237.675, una cantidad bien significativa para un país que en 1910 contaba con 1.098.882 habitantes. Gran parte de los recién llegados no eran más que inmigrantes en tránsito hacia Argentina o Brasil; otros se radicaron en el país después de haber hecho escala en uno de sus grandes vecinos. A su vez, Chile también recibió parte de sus inmigrantes de los que habían llegado a la Argentina antes de cruzar la cordillera. El territorio de Chile se extendió considerablemente hacia el norte como consecuencia de la Guerra del Pacífico (1879-1884), y en el sur por la pacificación definitiva de los indios araucanos, pero hasta 1907 no empezó a fomentar deliberadamente la inmigración. Esta política tropezaba con la oposición nacionalista lo que, junto con las dificultades que presentaba el transporte antes de que se inauguraran el ferrocarril transandino en 1910 y el canal de Panamá en 1914, limitó el total de inmigrantes europeos a menos de 100.000. A pesar de su número relativamente pequeño, éstos contribuyeron sin embargo a incrementar el aspecto europeo de la región clave del país, entre Santiago, la capital, el puerto de Valparaíso y la ciudad de Concepción, así como parte del sur. El número de judíos radicados en estas dos repúblicas hasta la mitad de la guerra era, según cifras del propio Sandberg, de 1.700 y 500, respectivamente[14].

La transformación parcial o completa del «Cono Sur» en «Euroa-

[13] M. de Olivera Lima, *O Movimiento da Independencia, O Imperio Brasileiro,* São Paulo, 1962, p. 466; M. Diegues Junior, «Experiencias e perspectivas da assimilação cultural dos imigrantes no Brasil», en *Revista Brasileira de Estadistica,* 1956, p. 99; T. Lynn Smith, *Brazil, People and Institutions,* Louisiana, 1964, pp. 44, 122-123; H. O. Sandberg, *op. cit.,* p. 55; E. Lipiner, *Breve Historia dos Judeus no Brasil,* Río de Janeiro, 1962, p. 118.

[14] J. A. Oddone, *La formación del Uruguay moderno: La inmigración y el desarrollo económico-social,* Buenos Aires, 1966, p. 57; C. Solberg, *Immigration and Nationalism, Argentina and Chile 1890-1914,* Austin, 1970, pp. 15-16; H. O. Sandberg, *op. cit.,* pp. 62-68.

mérica» no iba acompañada de una política de industrialización o de cambios importantes en el régimen de propiedad de la tierra. La colonización oficial en Argentina, anunciada en su Ley de Inmigración y Colonización, quedó paralizada, y no se formuló ninguna legislación ni se adoptó una política agraria que evitaran que el desarrollo de la agricultura se fundamentara en el trabajo de medianeros u otros sistemas de explotación, que dejaron las mejores tierras en manos de sus antiguos dueños. Argentina, Brasil —bajo el liderazgo del estado de São Paulo— y Chile buscaban de hecho *braceros* para trabajar y hacer florecer sus cultivos, más que *colonos* para poblar sus territorios. Las masas de inmigrantes que no accedían a pasar a integrar las filas de los peones o los arrendatarios en el campo iban apiñándose en las urbes, y ante la falta de fomento de la industria, debida generalmente a una política económica deliberada, se dedicaban al comercio, a la artesanía y a la pequeña industria. Este proceso es notable en Argentina, donde el censo de 1914 muestra que la total mayoría de los establecimientos comerciales e industriales pertenecían a extranjeros; éstos estaban asimismo bien representados en varios oficios de la clase media[15].

La integración económica

Los inmigrantes judíos a los países del Cono Sur que no gozaban del patrocinio de la Jewish Colonization Association, estaban expuestos a todas las penurias de los otros recién llegados. Pero dadas las circunstancias especiales que los habían llevado a emigrar, no tenían, en general, la opción de regresar a su patria. La mayoría de ellos habían llegado sin recursos, lo que hizo que aun los que buscaron su sustento en las tareas agrícolas, como peones en las colonias, pasaran hambre durante las temporadas de invierno. Lograr vivienda en condiciones humanas y una ocupación permanente eran los problemas del proletariado judío, asentado tanto en las colonias como en las ciudades. La lucha por el sustento indujo a muchos inmigrantes a desplazarse a las ciudades del interior y hasta a vagar de un país a otro. En Uruguay se cuenta hasta hoy la historia

[15] República Argentina, Comisión Directora del Censo, *Tercer Censo Nacional, levantado el Primero de Junio de 1914,* Buenos Aires, 1916-1917, vol. II, p. 6. En la Capital Federal, el 60,36 % de los inmuebles pertenecían a extranjeros.

de dos familias con niños que, no pudiendo pagar sus pasajes, anduvieron unos 500 kilómetros desde la frontera de Brasil hasta Montevideo, siguiendo los rieles del ferrocarril. Otro grupo que llegó al Uruguay en 1914 era prueba evidente de lo difícil que resultaba lograr la estabilidad como colonos en tierras fiscales, cedidas a crédito a largo plazo por el Banco Hipotecario, cuando no se disponían de fondos propios. Las 40 hectáreas que recibió cada una de las 38 familias que formaron la colonia «19 de abril» en las cercanías de la ciudad de Paysandú, no los sacaron de la pobreza[16].

La política deliberada que producía la dependencia de los mercados locales de la importación de productos industriales dejaba al inmigrante judío dos opciones esencialmente: innovar en el terreno de la comercialización de los artículos importados o fabricar productos de artesanía. La encuesta efectuada en Argentina en 1909 demuestra que los judíos, tanto en la capital como en el interior, se dedicaron efectivamente a esas dos ocupaciones. La información proveniente de los demás países indica que el comercio al por menor, y especialmente el comercio ambulante y a plazos, fue la principal fuente de sustento de muchos nuevos inmigrantes. El amplio margen de ganancia y la venta al contado, que solían ser la regla en la vida comercial de todos los países, dejaban al margen del consumo regular a un gran número de potenciales clientes que carecían de medios económicos. Este fenómeno permitió al vendedor ambulante, que llevaba la mercancía a domicilio y cobraba a plazos semanales, hacerse con esa clientela, ganándose la vida a pesar del riesgo que corría facilitando crédito a deudores, que muchas veces resultaban insolventes. Este trabajo, llamado de *cuentenik* (vendedor a cuenta) en Argentina, *semanalero* en Chile, y *clientelchik* (proveedor de clientes) en Brasil, se hizo más fácil, porque había comerciantes judíos ya establecidos que solían prestar a otros recién llegados —parientes directos o simplemente coterráneos— el primer lote de mercancía, que consistía en tejidos, vestidos, artículos para el hogar o simplemente baratijas. Para los mayoristas, ésta suponía una nueva forma de distribución sistemática de sus artículos. Cuando estalló la guerra mundial y se incrementaron el desempleo y la insolvencia de muchos compradores de es-

[16] R. P. Raicher, «Ha-Poalim Ha-Yehudim Be Uruguay» («Los trabajadores judíos en Uruguay»), *Asufot* (Tel Aviv), n.° 9 (agosto 1965), 108; I. Nemirowsky, *Albores del judaísmo en el Uruguay,* Montevideo, 1987, pp. 177-190, la odisea de la familia Malinov.

casos recursos en Argentina, Uruguay y Brasil, una buena parte de estos vendedores perdieron su pan. La situación generó en Buenos Aires la creación de cooperativas de *cuenteniks* que trataron de racionalizar más y en conjunto sus negocios. Al mismo tiempo, la crisis provocó un vuelco hacia la producción local de artículos cuya provisión desde Inglaterra y Europa occidental había quedado interrumpida. Al empobrecimiento y sufrimiento iniciales siguió, en la segunda mitad de la guerra, una reconversión ocupacional de muchos judíos[17].

Por entonces ya se habían destacado algunos judíos por sus actividades y su posición económica. En Argentina se encontraban entre los mayores exportadores de cereales (Dreyfus y la empresa de Bunge y Born) y en el extracto del tanino (Waisburd); otros eran importadores de maquinaria (Goldberg) o pioneros de la cinematografía (Glucksman). En Brasil ya se conocía la importancia de los Klabin-Lafer de São Paulo en la industria del papel, y Arthur Haas había ganado ya fama en el fomento de la ciudad de Belo Horizonte. Estos judíos pertenecían generalmente a la capa centroeuropea, y sólo algunos tomaron parte activa en la formación de la vida comunitaria judía, que se desarrollaba paralelamente al progreso de la nueva inmigración[18].

La creación de comunidades

Los pocos judíos ashkenazíes que se habían afincado en Santiago de Chile se reunieron por primera vez en 1906 para los servicios religiosos de la fiesta del Año Nuevo, pero tardaron tres años más en establecer una asociación de tipo religioso o social. Un puñado de serfardíes oriundos de Monastir, en Macedonia, que se habían afincado en la relativamente nueva ciudad de Temuco, en el sur (fundada en 1880), no asentaron su vida comunitaria hasta 1916. El ambiente católico y poco tolerante que reinaba todavía en Chile se reflejaba en el miedo que todos tenían a dar a sus sociedades nombres explícitamente judíos, prefirien-

[17] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad, los inmigrantes judíos en Buenos Aires,* Buenos Aires, 1988, pp. 44-50.

[18] D. Goldman, *Di Yuden in Argentine (Los Israelitas en la Argentina)*, Buenos Aires, 1914, pp. 58-74; E. y F. Wolff, *Participação e Contribuição de Judeus ao Desenvolvimiento do Brasil,* Río de Janeiro, 1985, pp. 44-53; B. Lewin, *La colectividad judía en la Argentina,* Buenos Aires, 1974, pp. 188-190.

do enmascararlas como «Centro Comercial de Beneficiencia» y «Centro Macedónico» respectivamente. Aparte de algunos servicios de ayuda mutua y religiosos —inclusive los del entierro según el rito judaico— y un marco para reuniones sociales, la vida judía en Chile no tuvo mayor expresión hasta el final de la Primera Guerra Mundial[19].

En Uruguay, en marcado contraste con Chile, se implantó la completa separación de Iglesia y Estado a partir de la victoria del partido «colorado» al mando de José Battle y Ordóñez. A partir de entonces, empezaron a radicarse judíos en el país, y a pesar de su reducido número —evaluado en 1910 en sólo 150 personas entre ashkenazíes y sefardíes— iniciaron su vida comunitaria en 1909 y en 1911 respectivamente. La poca distancia que separa a Buenos Aires de Montevideo, facilitó una continua relación entre esta minúscula y reciente comunidad y su hermana mayor[20].

Más amplia y dispersa era la presencia judía en Brasil. Las comunidades sefardíes de la región amazónica y de Río de Janeiro siguieron siendo las mejor organizadas, pero no formaban una base sólida para acoger a los nuevos inmigrantes, que en su mayoría provenían de Europa oriental. La União Israelita do Brasil, asociación de judíos alsacianos, fundada en 1873, desapareció al iniciarse el nuevo siglo. En el sur, en la ciudad de Porto Alegre y en las aldeas cercanas a las colonias judías, se formaron hasta el final de la primera década del siglo XX pequeñas comunidades cuya existencia y forma de vida se refleja parcialmente en el primer periódico del judaísmo brasileño, *Di Mentshheit* (*La Humanidad*), publicado a finales de 1915 y comienzos de 1916 en Porto Alegre. Núcleos comunitarios parecidos se formaron en Curitiba (estado de Paraná), El Salvador (Bahía), Recife (Pernambuco) y Natal (Río Grande do Norte); el desarrollo fue mayor en São Paulo y en Río de Janeiro.

Esta dispersión a través del enorme país se reflejó en las páginas del periódico *A Columna*, que se fundó en Río de Janeiro en enero de 1916 y se subtitulaba «Órgano de los intereses del pueblo judío en Brasil».

[19] M. Senderey, *Historia de la colectividad israelita de Chile,* Santiago, 1956, pp. 55-65; M. Nes-El, *Historia de la comunidad israelita sefardí de Chile,* Santiago, 1984, pp. 47-52.

[20] R. Faraone, *El Uruguay en que vivimos, 1900-1965,* Montevideo, 1965, pp. 28-34. I. Vainshenker, *Boiers un Mitboiers fun Idishn Ishuv in Uruguay (Fundadores y constructores de la comunidad judía en el Uruguay),* Montevideo, 1957, *passim;* H. Avni, R. P. Raicher, D. Bankier (editores), *Historia viva, memorias del Uruguay y de Israel,* Jerusalén, 1989, pp. 12-14; y véase I, Nemirovsky, *Albores del Judaísmo..., op. cit.,* pp. 11-36.

La revista mensual fue creada por David J. Pérez, destacado intelectual judío de origen marroquí pero nativo de Breves, estado de Pará, y por su amigo y colega no judío Álvaro de Castilho. Durante dos años, hasta el fin de 1917, *A Columna* fue un elemento aglutinante para la vida social judía en todo el país, estimulando a la unión y a la coordinación de los esfuerzos comunitarios para defender mejor el honor de los judíos. La necesidad de esta defensa se hizo perentoria por la presencia en Río de Janeiro –como en Buenos Aires– de tratantes de blancas judíos que, por su concentración en un barrio céntrico y por resultar muy visibles, creaban la impresión de que todos los judíos de Europa oriental pertenecían a esta clase repugnante. Al igual que sucediera en Nueva York, también en Río de Janeiro fue la autodefensa ante la inmoralidad la que proporcionó un motivo para la consolidación comunitaria. La meta inmediata de *A Columna* era la unión de las tres comunidades existentes en Río: la sefardí, el Centro de Río de Janeiro, fundado en 1912 por judíos francohablantes, y la sociedad y sinagoga Beit Yaacov (La Casa de Jacob) de los judíos de habla yídish. Esta unión serviría de piedra angular a otra, todavía más amplia

La constante campaña de *A Columna* no logró su objetivo, pero las páginas del periódico atestiguan la acción común que consiguió generar el Comité Brasileño de Socorro a las Víctimas de la Guerra, fundado en febrero de 1916. Extensas listas de donantes de toda la República nos indican que las llamadas de ayuda encontraron amplio eco en todos los sectores del judaísmo brasileño. El comité estaba encabezado por los dirigentes de la pequeña organización sionista que se había fundado en Río de Janeiro en 1913, y con cuya causa David Pérez y Álvaro de Castilho se identificaban plenamente. Los 5 o a lo sumo 7.000 judíos que vivían en Brasil en ese momento, desparramados geográficamente y divididos por tradiciones, lenguas y mentalidades distintas, habían logrado desarrollar a finales de 1917, por lo tanto, algunos nexos de unión. Pero en esa misma época se hundió *A Columna*: las pérdidas involucradas en el esfuerzo que suponía proveer a un muy reducido público de habla portuguesa de un órgano de buen nivel iban más allá de lo que los dos entusiastas editores podían sufragar[21].

[21] A. Ramiro Bentes, *Das Ruinas de Jerusalem a Verdejante Amazonia,* Río de Janeiro, 1987, pp. 348-355, citando la encuesta que por iniciativa de *A Columna* realizó la Directoria Geral de Estatística *(A Columna,* 2 de febrero 1917, pp. 20-22; 2 de marzo

La situación del judaísmo argentino era muy distinta. La población judía urbana, mucho más numerosa que en Brasil, vivía concentrada geográficamente en la capital federal —y en ciertos barrios dentro de ella—, así como en las ciudades más importantes del interior y en los nacientes centros urbanos lindantes con las colonias agrícolas judías. Las instituciones comunitarias propias de los nuevos inmigrantes habían logrado cierto desarrollo ya en la última década del siglo XIX, gozando las de la capital de la colaboración y hasta del liderazgo de miembros activos de la Congregación Israelita de la República Argentina, de origen europeo occidental. El censo llevado a cabo en 1909 por encargo de la Jewish Colonization Association mostró la existencia de comunidades asentadas en Rosario, Córdoba, Paraná, Santa Fe, Tucumán y otras ciudades, que disponían de servicios religiosos y de beneficencia. Esta misma encuesta fue el punto de partida para el fomento de una red escolar judía en los centros urbanos además de la muy amplia que ya existía en las colonias.

En Argentina todavía más que en Río de Janeiro, la gente honesta padecía la presencia del bajo mundo judío. Su reacción fue, como en Río, el boicot completo a los rufianes en los terrenos social, cultural y religioso, hasta el extremo de negarles el derecho a la sepultura judaica. A estas medida se sumó una activa lucha para rescatar a las víctimas de este comercio inmundo. La presencia de los *tmein* («impuros», en hebreo), como los solían llamar los judíos de Argentina, se nutría del amplio mercado que ofrecía un país de inmigración con gran número de población masculina, así como de la tolerancia —cuando no la protección directa— por parte de las autoridades. Esta presencia ensombreció muchas veces la vida pública judía.

Hasta que estalló la Primera Guerra Mundial se habían formado partidos políticos judíos sionistas y proletarios, y algunos judíos se habían destacado en las filas de los movimientos sindicales y anarquistas argentinos, abanderándose algunos de ellos bajo estandartes propios con letreros en yídish. En la efervescencia de la lucha proletaria de 1909, cuando a la brutal represión de la manifestación del 1 de mayo siguió en no-

1917, pp. 37-39). El número de miembros registrados en todas las comunidades censadas en 1912 llegaba a 705, pero la descripción de la forma en que se recopilaron los datos atestiguan de su escasa credibilidad. Véase también *A Columna,* 4 de febrero 1916, p. 13; 3 de marzo 1916, p. 29; 2 de junio 1916, p. 77 y otros contribuciones al comité de socorro). I. Raizman, *A Fertl Yorhundert Yiddishe Presse in Brasil, 1915-1940. (Un cuarto de siglo de prensa yídish en Brasil)*, Safed (Alta Galilea), 1974, pp. 12-13, 24-36.

viembre el asesinato del comisario de policía Ramón Falcón, el acusado principal fue un anarquista judío, Simón Radovitzky; entre los dirigentes obreros expulsados del país en 1910 se encontraban también los del socialismo sionista. En este contexto los judíos de Buenos Aires sufrieron el 14 de mayo de 1910 un violento ataque por parte de una turba de «anti-maximalistas» que asaltaron centros culturales del proletariado judío.

Por entonces, los barrios judíos de Buenos Aires bullían de actividad social y cultural. Compañías de teatro, de aficionados por un lado y de profesionales —incluso internacionales— por otro, proporcionaban esparcimiento a las masas de habla yídish, y numerosas publicaciones y diarios —muchos de ellos de existencia efímera— competían por formar ideológicamente al público, o simplemente por informarle de los acontecimientos locales e internacionales. Un cronista enumeraba en 1914 siete publicaciones periódicas —dos de ellas en español— que aparecían en ese momento, y hasta 30 más que ya habían dejado de existir. Las publicaciones en castellano indican la presencia de la primera generación de nacidos o educados en Argentina, cuya lengua materna ya era la del país. Con la guerra mundial y la demanda general por tener noticias del «viejo hogar» apareció la gran prensa: *Diario Israelita* (*Di Idishe Tzeitung*) en noviembre de 1914 y *Di Presse* (*La Prensa*) en enero de 1918, «burgués» el primero e izquierdista y proletario el otro. Estos órganos, publicados en Buenos Aires, proveían al público de habla yídish en toda la República —así como al de la vecina del Uruguay— de un foro aglutinante en los terrenos político, cultural y social[22]. Así, el judaísmo argentino llegó a su definitiva madurez cuando la Primera Guerra Mundial estaba en su apogeo: las demás comunidades de Euroamérica vivían todavía en esos años su fase inicial.

ENTUSIASMO Y *POGROM*

Dos acontecimientos de la primera semana de noviembre de 1917 —la Declaración Balfour y la revolución comunista— sacudieron a las comunidades judías del Cono Sur. Los sucesos de Rusia supusieron para

[22] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad, op. cit.*, pp. 67-82, 113-130, 175-198, 276-291, 341-366; JCA, *Rapport de la Direction Générale au Conseil d'Administration, pour l'Année 1909,* París, 1910, pp. 251-306; D. Goldman, *Di Yuden..., op. cit.*, pp. 42-57.

los socialistas de todas las tendencias un mensaje de esperanza que no tardaría en dividirlos profundamente en partidarios y opositores al bolchevismo. La Declaración Balfour despertó el entusiasmo de la mayoría de los judíos cerrando, al menos temporalmente, las brechas existentes entre los diferentes sectores.

En Chile, la declaración y el apoyo internacional que obtuvo llevaron a los activistas comunitarios a dejar la semi-clandestinidad y agregar el adjetivo «israelita» a los nombres de sus organizaciones. Los judíos chilenos convocaron un congreso, siguiendo con ello el ejemplo de los de los Estados Unidos, que habían celebrado uno en diciembre de 1918. Se reunió en septiembre de 1919, y contó con la asistencia de representantes de 13 organizaciones, culminando con el establecimiento de la Federación Sionista de Chile como entidad representativa de toda la colectividad[23].

En Argentina, el entusiasmo que suscitó la declaración abarcó incluso a la juventud hispano-hablante con tendencias asimilacionistas. Un grupo de voluntarios se presentó en la embajada británica pidiendo ser incorporados a la Legión Judía que se había formado para luchar por la conquista de Palestina de los turcos, y la Congregación Israelita de la República Argentina, guiada por su rabino, Samuel Halphon, no tardó en prestarles apoyo para sufragar el viaje. Cuando el primer contingente estaba listo para partir, se celebró en un prestigioso teatro de Buenos Aires un acto de despedida que contó con la presencia de los representantes diplomáticos de los países aliados, y en cuyo transcurso se regaló a los legionarios una bandera sionista para que ondeara —según rezaba la invitación al acto— «en los campos de batalla al lado de los gloriosos colores de los ejércitos aliados». A su paso por los puertos de Montevideo y de Río de Janeiro, los legionarios provocaron un gran entusiasmo en estas comunidades. A pesar de la letal epidemia de gripe que azotaba la ciudad, en Río de Janeiro se congregaron unas 400 personas provenientes de todos los sectores menos del de los patriotas a ultranza de Alemania y Austria, que por el hecho de serlo estaban en esta ocasión enajenados de sus demás correligionarios[24].

[23] M. Senderey, *Historia de la colectividad..., op. cit.,* pp. 70-76.

[24] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad..., op. cit.,* pp. 193-199; H. Avni. «The origins of zionism in Latin America», en J. Laikin-Elkin, G. W. Merkx (editores), *The Jewish Presence in Latin America,* Boston, 1987, pp. 142-144.

La época de posguerra se inició con una nueva crisis económica. Chile, que se había salvado de ella durante la contienda debido a la alta cotización que alcanzó su salitre, compartió esta vez la misma suerte. Los despidos en las incipientes industrias argentinas, la carestía y la inflación incrementaron el sufrimiento de los trabajadores, y una ola de huelgas se expandió por toda la república y los países limítrofes. El 7 de enero tuvo lugar un sangriento enfrentamiento entre los huelguistas y la policía de Buenos Aires que, a su vez, hizo estallar el conflicto social más duro que hasta entonces había vivido el país. Una huelga general paralizó la capital y varias ciudades del interior, y fue seguida de la declaración del estado de sitio y de una feroz represión en la que las víctimas se contaron por centenares. La confusión duró una semana entera, que pasó a la historia con el nombre de la Semana Trágica.

Las severas medidas adoptadas reflejaban el temor de las clases dominantes a un levantamiento proletario como los que se daban en esos días en Alemania y Hungría –además del de Rusia–, y las autoridades trataron de justificar sus actos pretendiendo haber descubierto un complot bolchevique que intentaba establecer en Argentina un gobierno soviético. Su supuesto cabecilla era el periodista y activista obrero judío Pinie (Pedro) Wald. La juventud «anti-maximalista» de la clase acomodada, formada en una «Guardia Blanca» y en la Liga Patriótica Argentina, se lanzaron contra los «rusos» –apodo en el que se incluía a todos los judíos de Europa Oriental–, y ante la pasividad complacida de la policía y del ejército, hicieron un verdadero *pogrom.* Centenares de judíos fueron llevados a rastras de su domicilio a la comisaría y golpeados, a otros se les arrancó la barba de raíz y varias mujeres fueron violadas. «El ruido de muebles y cajones violentamente arrojados a la calle se mezclaba con los gritos "¡Mueran los judíos, mueran los maximalistas!"», así lo relataría posteriormente un testigo ocular que era él mismo nacionalista. La amenaza de sucesos parecidos se extendió a Rosario y otras ciudades del interior, y tuvo su resonancia en Montevideo, donde la policía pretendió también haber sofocado un presunto alzamiento soviético encarcelando a decenas de dirigentes y obreros judíos.

«¿Nos siguen queriendo aquí?», se preguntaban horrorizados los judíos de Argentina. Una encuesta del periódico judío *Vida Nuestra* invitó a intelectuales y altos funcionarios del gobierno, incluso al comisario general de Policía, a contestar implícitamente a esta pregunta. Este órgano de la clase intelectual judía acriollada, que al tratar la cuestión del apoyo

a los voluntarios de la Legión Judía había declarado que sus «más altas aspiraciones no se basaban en el triunfo del sionismo», se encontró con que todos los encuestados concordaban en que

> los judíos no tuvieron, como tales, ninguna relación con la huelga sangrienta de enero y condenan por tanto los hechos vandálicos contra nuestra colectividad [...] Gracias a ellos la colectividad israelita ha visto desvanecerse una sombría nube que parecía anunciar que el castigo secular no tendría término;

así concluía la dirección del periódico la encuesta, con un evidente alivio que no pudo borrar, sin embargo, el hecho de que el progrom había tenido efectivamente lugar, y de que sus perpetradores directos y encubridores oficiales habían quedado impunes[25].

Inmigración y arraigo económico

La realidad política de la posguerra en Europa oriental y en Oriente Próximo, y la actitud cada vez más restrictiva de los Estados Unidos con respecto a la imigración, hacían inviables las intenciones de reemigrar que hubieran podido abrigar los inmigrantes judíos. A mediados de la tercera década del siglo los países del cono sur se encontraron ante el desafío que suponía aprovechar el cierre de la inmigración al norte para hacerse con los inmigrantes que buscaban nuevo destino. Fieles a la autoimagen de países agropecuarios forjada por los sectores sociales y económicos que dirigían sus destinos, se daba preferencia en las declaraciones, y también de hecho, a inmigrantes agrarios, sin cambiar por esto el régimen de la propiedad de la tierra. En consecuencia en los años 1920 siguieron los mismos procesos económicos y sociales que habían caracterizado a las décadas anteriores a la guerra. A Argentina afluyeron en la tercera década del siglo nada menos que 1.610.777 personas; Brasil dejó entrar por sus puertos a 948.587 inmigrantes, y la República de Uruguay a 195.844. Sólo en Chile, castigado por una crisis económica y po-

[25] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad..., op. cit.*, pp. 83-93, citando a Juan E. Carulla; *Vida Nuestra*, II (3-9-1918), 71, II (abril 1919), 238. S. Mc Gee Deutsch, *Counterrevolution in Argentina, 1900-1932, The Argentine Patriotic League*, Lincoln, Londres, 1986, pp. 72-83.

lítica, la inmigración carecía de importancia. Para la judía, esta década fue una época decisiva. En Argentina se registró en los años 1920-1930 la entrada de 75.505 judíos, un número sorprendentemente próximo a los 75.483 inmigrantes que habían llegado al país en los once años de mayor inmigración que precedieron a la guerra (1903-1913). Al Brasil entraron unos 30.000 judíos, que formaron la base sobre la que se asentaría esta diáspora, y el mismo proceso tuvo lugar en Uruguay y en Chile, donde al terminar la década, la población judía se estimaba en 6.000 y 3.700 personas, respectivamente. Así, esa década fue esencial en lo que respecta a la consolidación de la presencia judía en toda la región desde el punto de vista demográfico[26].

Ése también fue el caso en el terreno económico. Los nuevos inmigrantes a Argentina empezaron generalmente como lo habían hecho sus predecesores, empleándose en trabajos y ocupaciones muy humildes, mientras que estos últimos avanzaban lentamente hacia posiciones más sólidas sin que la pobreza dejara de afectar tanto a los primeros como a los segundos. La pequeña industria, amparada durante la guerra, tuvo que retroceder ante la renovada competencia de los productos importados, sobreviviendo sin embargo muchas fábricas que volverían a florecer más tarde, cuando se presentara otra oportunidad. La amplia capa del proletariado judío compartió las penurias y los logros del argentino, mientras que la situación de los pequeños comerciantes y dueños de talleres se reflejaba en la fundación y el desarrollo de las cooperativas de crédito y de bancos, que reemplazaron a los servicios financieros que las grandes entidades bancarias no querían ofrecer a deudores que no contaban con capitales que ellas consideraban suficientes. Tanto el número de sus afiliados o accionistas como el volumen de sus operaciones demuestran los alcances de estas instituciones y de la consolidación de la situación económica de esta amplia clase popular. Por otra parte, se incrementó también el reducido círculo de industriales y comerciantes importantes, a la vez que se iba formando una clase destacada de médicos, abogados, contadores públicos y demás licenciados universitarios[27].

[26] H. Avni, *Argentina y la historia, op. cit.*, pp. 388-389; T. Lynn Smith, *Brazil..., op. cit.*, tabla XXI, p. 125; J. A. Oddone, *La formación del Uruguay..., op. cit.*, p. 59; S. Malamud, *Brasil,* en C. Roth (editor) *Encyclopaedia Judaica,* Río de Janeiro, 1967, vol. I, p. 227; *Di Presse 1918-1928,* Suplemento, 1 de enero 1928, p. 214; G. Böhm, «Cuatro siglos de presencia judía en Chile», *Revista Chilena de Humanidades,* n.º 4 (1983), p. 103.

[27] El Banco Industrial (luego transformado en Banco Comercial) fue fundado en

En Uruguay, el desarrollo económico de la comunidad judía siguió en la primera década de la posguerra las pautas del de Argentina, con un atraso cronológico debido al inicio posterior de los procesos y a la magnitud de la economía nacional. En Chile, a pesar de que había un número importante de industriales judíos, sólo uno —José Rabinovich— se menciona en un estudio detallado de la industria chilena de la época, y no se consignaba el nombre de ningún capitalista judío en el resumen de los anales de las 42 mayores empresas. El humilde «semanalero» y el artesano y pequeño comerciante seguían siendo la pauta también en esa comunidad, aunque no hay que perder de vista el incremento creciente de una juventud universitaria que hacía presagiar su futuro desarrollo. En Brasil, las capas menos favorecidas recibieron un importante refuerzo con la inmigración de los años veinte. Los «barrios judíos» de Bom Retiro en São Paulo, y Praza Once en Río de Janeiro y otras ciudades, que eran centros de comercio y artesanía de modestas proporciones, se vieron ampliados y vigorizados. Según los informes redactados por los activistas de las organizaciones judías de amparo a los inmigrantes, los artesanos ganaban en Brasil lo suficiente como para arraigarse, mientras que los trabajadores de clase media estaban expuestos a la miseria[28].

LA CONSOLIDACIÓN COMUNITARIA

El aspecto más determinante de la consolidación de las comunidades de Euroamérica durante la década de la posguerra fue el de su or-

1917, como cooperativa de crédito, por ocho artesanos, con un capital de 120 pesos, y en 1929 llegó a tener 752 socios y una circulación total de 619.813 pesos prestados. Véase *Banco Comercial de Buenos Aires, 1917-1950,* Buenos Aires, 1950, pp. 23-28, 64. El Banco Popular Israelita, fundado en 1921 por 90 accionistas y con un capital de 9.750 pesos, llegó en 1929 a pertenecer a 4.422 accionistas, y a contar con un capital de 1.198.700 pesos. Véase *Yidische Folksbank, 1921-1951 (El Banco Popular Israelita),* Buenos Aires, 1951, pp. 37-54, 72. Véase también E. F. Sofer, *From Pale to Pampa, A social History of the Jews of Buenos Aires,* Nueva York, 1982, pp. 91-123.

[28] M. Senderey, *Historia de la colectividad..., op. cit.,* pp. 216-219; H. W. Kirsch, *Industrial Development in a Traditional Society, The Conflict of Entrepreneurship and Modernization in Chile,* Gainesville, 1977, p. 91, 181-199. El valor total de la producción de toda la industria chilena había crecido entre 1917 y 1927 en sólo un 18,9 % (*ibid.,* p. 50). Véase también *Bericht der Delegation der Hias-Hicem-Emigdirekt über Suedamerika,* Berlín, 1928, pp. 20-27.

ganización interna. En Brasil, la Jewish Colonization Association contribuyó con su apoyo a acelerar este proceso. A raíz de una encuesta que realizó uno de sus empleados de las colonias en 1920, la asociación envió a Río de Janeiro en 1923 al rabino Isaías Raffalovich para que ayudara a los difusos y débiles organismos locales a coordinar y mejorar su organización, y para que a la vez les sirviera de guía espiritual. La JCA puso a su disposición fondos para promover la educación judía y los servicios a los inmigrantes. Los esfuerzos que se hicieron por reunir y coordinar a las comunidades por medio de un dirigente «importado», no tuvieron éxito, debido a las ya conocidas divisiones por tradiciones e ideologías que los nuevos inmigrantes venían a reforzar aún más. Pero el impacto de los recursos invertidos por la JCA y de los contactos a alto nivel que mantuvo el rabino en toda la república, tanto con las autoridades como con judíos pudientes pero alejados de las comunidades con los que encontró un idioma común debido a su posición oficial, proporcionaron un importante elemento aglutinante a una comunidad dispersa en una época decisiva de su desarrollo. En las áreas de la vida religiosa local, de la beneficiencia y del esparcimiento, tanto de los adultos como de la juventud, surgieron en la segunda mitad de los años veinte instituciones fijas que configuraron la vida pública judía durante las décadas posteriores. La amplia gama de actividades de las distintas asociaciones se refleja en la numerosa prensa en yídish que empezó a publicarse a partir de 1923[29].

También las demás comunidades tuvieron que afrontar el desafío que suponía reunirse en torno a instituciones centrales. Durante los años 1921-1925, se realizaron esfuerzos para congregar a los judíos ashkenazíes de Buenos Aires en una sola Alianza Israelita Argentina, pero resultaron infructuosos. La razón esencial del fracaso estriba en que su éxito dependía implícitamente de la atenuación del papel y de la importancia de las organizaciones existentes, lo que ninguna de éstas estaba dispuesta a aceptar voluntariamente. Por otra parte, ninguna institución había adquirido una posición y unos recursos que le permitieran transformarse en el punto de gravitación alrededor del cual se reunieran las demás

[29] JCA, *Rapport de la Direction Générale au Conseil d'Administration pour l'Anneé 1923*, pp. 298-303; *ibid., ...pour l'Anneé 1924*, pp. 85, 309; *ibid., ...pour l'Anneé 1925*, p. 80; *ibid., ...pour l'Anneé 1926*, pp. 67-69, 306, 316-318. C. Roth, *Encyclopaedia Judaica, op. cit.*, artículos sobre las varias instituciones (vol. I, pp. 323, 326-238, etc.). Véase también I. Raizman, *A. Fertl Yorhundert..., op. cit.*, pp. 39-114.

sociedades. Esto no se haría realidad hasta las décadas siguientes cuando una organización –y precisamente una tan extraña como la Sociedad de Entierros Ashkenazí– logró, debido sus recursos financieros, transformarse en la unitaria y democráticamente dirigida Comunidad Ashkenazí de Buenos Aires. En la década de la posguerra, las principales instituciones se congregaron en ciertas circunstancias para realizar alguna tarea común. Ése fue el caso cuando cinco de ellas en 1926 –y hasta 15 en 1930– se reunieron para respaldar a la Sociedad Israelita de Protección a Niñas y Mujeres en su lucha contra los tratantes de blancas. Pero una vez erradicado este mal de los barrios judíos de Buenos Aires –gracias a la valiente y extraordinaria iniciativa de un comisario de policía honesto respaldado por un juez–, el comité que había formado *ad-hoc*, interrumpió sus actividades.

Algo parecido ocurrió con la Sociedad de Protección a los Inmigrantes Israelitas después de un congreso internacional que esta institución convocó en 1928. El amplio comité de representantes de organizaciones que se constituyó no tuvo la menor trascendencia. Esta falta de un epicentro comunitario, tanto en la capital como en el interior, no impidió que en el mismo decenio se formaran y se consolidaran organizaciones de gran importancia en las áreas de la economía, la cultura y la ayuda mutua de coterráneos, así como que se arraigaran y ampliaran la vida artística y la prensa en Argentina[30].

La comunidad que demostró un mayor grado de cohesión y coordinación de esfuerzos en esta época fue, paradójicamente, la menor de todas las de Euroamérica: la comunidad de Chile. Al primer Congreso Sionista de Chile de 1919 siguieron otros, a un ritmo casi anual. En el de 1930, que era el undécimo, los 108 delegados que lo componían representaban a siete organizaciones de la capital y a cinco de otras ciudades. La tendencia a la unión se manifestó también en el hecho de que los ashkenazíes de la capital se habían unido ya en 1920 en un solo Círculo Israelita, y cuatro organizaciones juveniles, de ashkenazíes y sefardíes, se agruparon en 1928 en la Asociación de Jóvenes Israelitas. La Federación Sionista seguía siendo el organismo representativo de toda la comunidad. Esta situación ofrecía un evidente contraste con el débil avance comunitario y la muy poca cohesión interna que evidenciaban en

[30] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad..., op. cit.*, pp. 343, 349, 366-370, 388-396.

la misma década los judíos de Uruguay. A los núcleos comunitarios fundados hasta 1916 se agregaron, según un informe de 1928, sólo dos asociaciones de coterráneos y otros tantos incipientes organismos de cultura y educación[31].

Las dificultades que planteaba el forjar una mayor unión comunitaria estribaban, por lo menos en parte, en las divisiones ideológicas y políticas, que, paradójicamente, suponían a su vez otras formas de unión.

Los inmigrantes ashkenazíes llevaron consigo al nuevo continente sus convicciones e incluso, en ocasiones, su militancia política e ideológica. Los sionistas socialistas fundaron sus filiales, en oposición a los sionistas «generales», de tendencia más tradicionalista y burguesa. Sus rivales, los socialistas revolucionarios judíos miembros del partido «Bund», que a su vez estaban separados de los revolucionarios de tendencia asimilacionista, organizaron sus propias entidades. La escisión de la Segunda Internacional y la formación de la Tercera bajo liderazgo soviético, dividió también a los movimientos proletarios judíos de Europa hasta provocar una escisión dentro de los sionistas socialistas: esta ruptura no tardó en ponerse de manifiesto también en las comunidades del cono sur. Pero esta adhesión a las divisiones foráneas significaba, asimismo una unión con los procesos de ultramar. Las visitas de líderes y emisarios y las frecuentes campañas de recaudación de fondos para la causa común volvieron a reforzar esa unión, que se concretaba también en la colaboración de las mismas fracciones en los diversos países de la región. Así, por ejemplo, el carnet de socio de los miembros de la Organización Socialista Israelita Poale Zion en Porto Alegre, se emitía en Argentina. Las luchas entre los diversos partidos judíos por ganar más adeptos nutrió gran parte de la prensa en yídish, y se puso de manifiesto también en las sociedades comunitarias más importantes, de las que cada partido trataba de apoderarse cuando tenía acceso a ellas.

La rivalidad entre sionistas y comunistas se hizo más violenta a mediados de la década que siguió a la posguerra. En 1928, la Unión Soviética, como parte de sus planes para poblar y fortificar sus fronteras con China, proclamó la fundación de una región autónoma judía en Biro-Bidjan, en el lejano oriente ruso. La posibilidad de formar una patria

[31] M. Nes-El, *Yahadut Chile, 1930-1950 (El judaísmo chileno)*, tesis de licenciatura, Jerusalén, 1974, pp. 28-38; *Di Presse 1918-1928*, Suplemento, p. 214.

judía soviética en sustitución de los sueños sionistas de restauración nacional en Tierra Santa, entusiasmó a los comunistas judíos de todo el mundo a pesar de que implicaba un desvío de la política de negación del nacionalismo judío, que había sido un dogma del comunismo hasta entonces. Las severas pérdidas que los ataques árabes infligieron a los judíos de Palestina al año siguiente anunciaban, según los comunistas, el fin del sionismo. Los sionistas replicaron apoyando con más fuerza su causa, y la lucha intestina en las comunidades no se atenuó ni siquiera al aparecer la Gran Depresión[32].

El reencuentro político y cultural

Las rencillas partidistas dentro de las comunidades no tuvieron apenas resonancia en la vida política nacional de la época. «Como socialistas israelitas nos solidarizamos en todas las cuestiones de política social con los socialistas de los países donde habitamos», decía la síntesis de la plataforma ideológica en el carnet de los Poale Zion, y sus miembros siempre votaron, efectivamente, por los partidos socialistas. Pero este voto tenía muy poco peso, porque los judíos formaban en todas partes minorías muy pequeñas. En Argentina, especialmente en la capital, donde su número había cobrado cierta importancia, la mayoría de ellos, como los demás extranjeros, conservaban su nacionalidad de origen, ya que era una deliberada política oficial el no estimular la nacionalización. El voto de los que tenían derecho al sufragio no se encauzó a lograr metas específicamente judaicas, y reflejaba más bien las tendencias ideológicas vigentes en la calle judía. Durante toda esta época hasta el final de la tercera década del siglo hubo en toda la región un senador estatal judío, el coronel José Abraham Cohin, que fue elegido y reelegido en los años 1911-1920 al Senado del estado de Bahía, en Brasil, y dos diputados nacionales en el congreso argentino, los hermanos Enrique y Adolfo Dickmann, elegidos por el partido socialista, y el primero reelegido siete veces consecutivas. Los Klabin, Lafer, Steinbruch y otros en Brasil, los Berman, Faivowich, Schweitzer y otros en Chile, que más tar-

[32] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad..., op. cit.,* pp. 213-239; J. Jerozolimski, «Apuntes para la historia de la prensa, la radio y el libro judíos en el Uruguay», *Judíos en el Uruguay, 1932-1957,* Montevideo, 1957, pp. 247-353.

de cumplirían un papel político en sus respectivos países, estaban todavía esa época en la etapa formativa de su vida[33].

El reencuentro masivo de judíos con tierras y sociedades ibéricas se había realizado, pues, en los países de Euroamérica durante las cinco décadas que habían pasado desde los inicios de la gran emigración judía. Pero el reencuentro cultural a mayor escala tardó todavía en manifestarse, debido principalmente a que al final de los años veinte, las comunidades judías se componían de inmigrantes. La aparición de la prensa en castellano y en portugués indicaba la presencia incipiente de un público que hablaba esos idiomas; la estabilidad de un semanario como el *Mundo Israelita* de Argentina, que se publicó sin interrupción a partir de 1926, así como la insistente aparición de periódicos en castellano en Chile, indicaban que este público crecía constantemente y que había quienes estaban dispuestos a sacrificarse para proveer a él y a la sociedad general de tribunas para su encuentro con el judaísmo. También la gran cantidad de traducciones al yídish de obras de la cultura hispánica y nacional, y el tratamiento constante de temas afines en la prensa en yídish, atestiguan la existencia de un encuentro renovado del público judío con esos ámbitos culturales. La presentación del judaísmo en su forma clásica y contemporánea ante el público general dependía más de aportación de creadores judíos individuales.

En Brasil ya a finales de la primera década de la posguerra se reconocía la creatividad de algunos judíos en las artes y en el periodismo en general, pero estos casos aislados no crearon ningún puente entre las dos culturas. En Chile y en Uruguay, los judíos todavía no habían llegado ni siquiera a ese punto. En Argentina, con una juventud nacida en las colonias que en buena parte estudiaba en las universidades, se había formado ya una clase intelectual judía acriollada. Sus diversas instituciones se unieron en 1926 para formar la Sociedad Hebraica Argentina, que tenía por objeto «propender a la mayor vinculación de la colectividad judía con el ambiente cultural del país» y fomentar «una biblioteca de estudios hebreos y de obras argentinas», todo esto aparte de otras ac-

[33] V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad..., op. cit.*, p. 281, nota 26, citando el censo municipal de Buenos Aires, según el cual sólo 66.572 de los 870.722 extranjeros residentes en la capital se habían naturalizado (un 7,6 %). De los 73.588 judíos, sólo 3.689 se naturalizaron (un 5 %). Y véase E. y F. Wolff, *Participação e Contribuição..., op. cit.*, pp. 121-126; E. Dickmann, *Recuerdos de un militante socialista,* Buenos Aires, 1949, pp. 263-264.

tividades de esparcimiento cultural y social. Hasta 1930 se registró, efectivamente, la aparición de varias obras traducidas al castellano, inclusive las del historiador Simón Dubnow y las de algunos destacados novelistas que escribían en yídish.

Por entonces ya se había reconocido la aportación de autores judíos a la literatura argentina, precisamente con temas referentes al encuentro judeo-hispano a través del criollo. *Los Gauchos Judíos,* de Alberto Gerchunoff —un conjunto de imágenes líricas de las colonias judías de Entre Ríos, escritas en prosa y con tintes marcadamente idílicos—, apareció en 1910, el año del centenenario de la revolución argentina, y era prueba de la veneración que sentía aquella primera generación de creadores por ese país y de su afán por integrarse hasta el extremo, poco común entre los judíos, de favorecer los matrimonios mixtos. El *pogrom* de la Semana Trágica y otras posteriores manifestaciones de odio fueron crueles decepciones para los que apoyaban esta tendencia. También les desconcertó que eminentes intelectuales liberales —como el escritor e historiador de la literatura argentina Ricardo Rojas— negaran el derecho a la continuidad y a la perpetuación en la Argentina de su cultura judaica. Rojas seguía manteniendo esta actitud, que había hecho pública ya en 1909, cuando era rector de la universidad de Buenos Aires 15 años después. Para estupor de los dirigentes de la Sociedad Hebraica Argentina, que le obsequiaron con el primer tomo de la *Historia Contemporánea del Pueblo Judío,* de Dubnow, respondió confesando «voy acercándome a la creencia de que acaso el judaísmo contemporáneo no es sino fruto de una sugestión colectiva y de error secular»; y agregaba la sugerencia de que la Sociedad Hebraica tradujera y publicara la «obra» de Henry Ford, *El Judío Internacional,* que él citaba profusamente en su respuesta[34].

En la mayor comunidad de Euroamérica se había tendido, por lo tanto, un puente entre las dos culturas; pero el fructífero encuentro entre ellas estaba sujeto al grado de legitimidad que la sociedad mayoritaria estuviera dispuesta a reconocer a la cultura judía. Esto, a su vez, dependía esencialmente de los alcances de pluralismo cultural que dicha comunidad estuviera pronta a asumir.

[34] E. y F. Wolff, *Participação e Contribuição..., op. cit.,* pp. 34-35, 89-91, 151-153; B. Lewin, *La colectividad judía..., op. cit.,* p. 165; L. Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina,* Buenos Aires, 1983, pp. 17-32, 99-102. Y véase el intercambio epistolar entre Ricardo Rojas y Leon Dujovne, *Mundo Israelita,* 29 octubre 1926, 13 noviembre 1926.

Inmigrantes en países sin inmigración

El lema «Gobernar es poblar», acuñado por Juan Bautista Alberdi en Argentina y adoptado como política nacional, fue aceptado como norma también en México por el presidente Porfirio Díaz, que compartía con sus colegas positivistas argentinos y brasileños la convicción de que la inmigración de países europeos desarrollados era un medio muy importante para fomentar el progreso nacional. Esta convicción llevó a adoptar en México, como en Argentina, una legislación muy favorable a los extranjeros, cuyos resultados fueron más bien magros. En 1910, al terminar la etapa porfiriana en la historia de México, sólo el 0,77% de la población, es decir, un total de 116.347 personas, habían nacido en el extranjero, 34.537 de ellas en China y en Guatemala. En Venezuela, otro de los mayores países de América Latina, el número total de extranjeros sólo ascenía en 1936 a 47.026 personas, muchas de ellas oriundas de la vecina República de Colombia. En esta última vivían en 1935, según datos suministrados por la Dirección General de Estadística colombiana a un visitante que había ido a estudiar el país, sólo 29.000 extranjeros, 9.400 de los cuales habían inmigrado de Venezuela y Ecuador. Más al sur, en Perú, se estimaba que residían en el mismo año 38.550 extranjeros, 29.500 de ellos japoneses y chinos[35].

Estos grandes países de América Latina, evidentemente, no eran tierras de inmigración. Cuando se instalaron en ellos algunos grupos de europeos —como fue el caso de italianos, franceses, alemanes e ingleses en Perú—, los recién llegados pasaron a formar parte de la clase dominante de origen ibérico colonial, mientras que el pueblo, las masas, eran mestizas e indígenas. Los pocos inmigrantes europeos o de Oriente Próximo que llegaron a estas repúblicas se encontraron, desde el punto de vista étnico y cultural, en medio de pueblos indo-americanos.

El número, proporcionalmente grande, de chinos y de japoneses, sobre todo en Perú, indica que las clases dominantes buscaban en el Lejano Oriente los braceros que les faltaban para sus plantaciones y tareas

[35] M. González Navarro, *Población y sociedad en México (1900-1970),* México, 1974, tomo II, pp. 14, 58; Chi-Yi-Chen, *Movimientos migratorios en Venezuela,* Caracas, 1968, p. 51; B. Mellibowsky, *Rapport sur la Colombie, Cali 12 de avril 1936* (inédito, archivo de la JCA); *Judische Auswanderung,* Berlín, septiembre 1936, p. 96. La población de Venezuela, Colombia y Perú era, respectivamente, 3.644.347, 8.472.684 y 6.400.000 en los años indicados.

rurales, funciones que en Colombia y en el Caribe cumplían los negros. El fomento de este tipo de inmigración, en condiciones muy poco distintas a la de la esclavitud, no podía ser considerado el gran aporte a la modernización y al progreso que la ideología positivista le atribuía. Al atraso de estos países tradicionalmente agrícolas y mineros se sumaba su condición todavía más tradicional de sociedades coloniales y feudales, lo que hizo que el inmigrante europeo de menor recursos no encontrara en estos países de América Latina ninguna función económica que cumplir en las ramas de la producción rural o industrial[36]. Sólo les quedaba el pequeño comercio, sobre todo el ambulante. Pero la pobreza de las masas mestizas e indígenas hacía que los que se dedicaban a él tuvieran que viajar para ganarse el sustento en estos países, mucho más lejos y en un número mucho menos que sus colegas de los países euroamericanos.

Las pocas comunidades judías que se habían establecido en estos países antes de que se iniciara la gran emigración de Europa oriental y del Oriente Próximo no estaban en condiciones de ayudar a sus correligionarios. En Lima, después de la derrota de Perú en la Guerra del Pacífico (1884), disminuyó el número de judíos. En la primera década del siglo XX, cuando empezaron a llegar a la capital peruana algunos inmigrantes sefardíes, quedaban muy pocos judíos activos e identificados como tales. Los recién llegados fueron aceptados como socios en la Sociedad Hebrea de Beneficencia, pero el aporte efectivo de esta última a su integración económica fue muy limitado. Hasta que estalló la guerra mundial, su número había crecido hasta llegar a una cincuentena, y de ellos surgió, en la primera década de la posguerra, su propia comunidad. A Venezuela siguieron llegando en la última década del siglo pasado y en la primera del presente inmigrantes procedentes de Marruecos que, junto con los que les habían precedido, fundaron en 1907 en Caracas su Sociedad Benéfica Israelita, sin relación alguna con los organismos de los sefardíes occidentales. En los años medios de la guerra, a Harry Sandberg le informaron de la existencia de sólo 80 judíos en Colombia, 55 de ellos en Barranquilla, y todos acomodados e integrados en las clases pudientes. Eran, evidentemente, el resto de la comunidad sefardí occidentral, de cuya consolidación informaba orgullosamente uno

[36] S. Kalmanovitz, *Economía y nación, una breve historia de Colombia,* Medellín, 1985, pp. 243, 264.

de sus miembros más destacados en diciembre de 1874 al periódico *Jewish Chronicle,* de Londres. Aun cuando los datos de Sandberg fueran incompletos —especialmente en lo que se refiere a Bogotá, donde según él vivían sólo 3 judíos—, el visitante, que fue a hacer un estudio sobre el país en 1936, sostenía en su informe que la completa mayoría de los 2.045 judíos que se encontraban en ese momento allí habían inmigrado en la década que siguió a la contienda. El número de los ashkenazíes y sefardíes que se encontraba en Colombia antes de la guerra era muy reducido[37].

Los años veinte fueron testigos del avance y hasta de una cierta consolidación de las pequeñas comunidades de estos países. A los sefardíes de Lima, que fundaron su sociedad separada en 1920, siguieron en 1923 los ashkenazíes con la suya. Por ese entonces se habían instalado judíos en un gran número de localidades del interior, desde Cajamarca y Trujillo, en la costa del norte, hasta Arequipa e Ica, en el sur, así como en Huacayo y otras ciudades y pueblos de la sierra, aparte de los que seguían en Iquitos, en la Amazonia peruana. La mayoría de ellos formaban pequeños núcleos, a veces de sólo dos o tres familias. Generalmente llevaban sus mercancías de la capital y las repartían en su localidad de residencia y entre la clientela de los pueblecitos y ranchos de la vecindad. Esta doble vinculación, con la civilización de la gran ciudad por una parte y con la del interior y de sus pueblos por otra, creó en estos comerciantes, ashkenazíes y sefardíes, una dualidad que dejó su huella aun cuando, en décadas posteriores —y a veces después de haberse casado con mujeres del país— se radicaron en Lima, donde había un núcleo de población judía más numeroso. El fenómeno de la dispersión geográfica regía también en Venezuela. Los ashkenazíes inmigrados durante la misma década fundaron su primer organismo comunitario en Caracas, en 1926, mientras que otros grupos se afincaron en Maracaibo, Valencia, Barcelona y otras ciudades. El visitante de Colombia informaba también de que mientras que la mitad de los judíos —1.100 personas— se concentraban en la capital, la otra vivía en 12 localidades, al-

[37] L. Trahtemberg S., *Los judíos de Lima y de las provincias del Perú,* Lima, 1989, pp. 24-25; *Idem., La inmigración judía al Perú, 1848-1948,* Lima, 1987, p. 111; D. Bendahan, *Personajes de mis recuerdos,* Caracas, 1977, vol. I, pp. 14, 20, 40; M. Nassi, *La comunidad ashkenazí de Caracas,* Caracas, 1981, p. 6; H. O. Sandberg, *op. cit.,* pp. 64-65; Carta de David de Sola, *Jewish Chronicle,* 22 enero 1875, p. 683; B. Mellibowsky, *Rapport..., op. cit.,* pp. 2, 5-8.

gunas –como Manizales, Cauca, Naiva y Pasto– con sólo 25, 10 ó 5 judíos[38].

La presencia judía en Bolivia y Ecuador –de las naciones más paradigmáticas de «indo-América»– siguió siendo, hasta la cuarta década del siglo, insignificante. En cambio, en Paraguay se formó, ya antes de la guerra, una comunidad ashkenazí, seguida de otra sefardí; ambas tenían su origen en el avance hacia el norte de inmigrantes al Río de La Plata. Según Sandberg, el número de los judíos en Asunción y varias otras localidades había llegado a las 600 personas, y este número se incrementó todavía más hasta que estalló la guerra con Bolivia en el Chaco (1932). No fue este el caso de los pequeños países de Centroamérica. Los informantes de Harry Sandberg en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Honduras encontraron únicamente 75, 60 y 50 judíos, respectivamente, en los primeros tres países mencionados, y uno sólo en el último; casi todos estaban bien acomodados y eran de origen europeo occidental. Muy pocos llegaron a esas playas en la primera década de la posguerra, salvo a la pequeña república de Costa Rica.

Por razones históricas que datan de la época colonial, la población predominante de esta república contrasta de forma evidente con la de sus vecinos, mestizos e indo-americanos. En 1930 vivían en el país sólo 516.031 habitantes, pero a pesar de la escasa población, sus gobiernos, al igual que los de los países circundantes, se negaron a alentar la inmigración. La instalación, antes de la guerra, de unas diez familias de origen sefardí occidental, todas ellas de muy buena posición económica, fue sin embargo, bien recibida. No fue éste el caso del puñado de judíos polacos que empezaron a llegar en 1927 sin recursos, dedicándose a la buhonería. La enemistad hacia ellos por parte de los comerciantes afectados por su competencia se generalizó muy pronto, y a pesar que se trataba de un número muy reducido de personas –algunos centenares en toda una década–, Costa Rica se transformó en los años 1930 en uno de los países de mayor antisemitismo de toda la región[39].

[38] L. Trahtemberg S., *Los judíos de Lima..., op. cit.,* pp. 25, 29, 120, 122, 139, 145, 168, 171. Véase la novela de I. Goldemberg *La vida a plazos de don Jacobo Lerner,* Hanover (N.H., USA), 1980, que inmortaliza la figura del comerciante judío, que el autor sitúa en su pueblo natal, Chepen.

[39] H. O. Sandberg, *op. cit.,* pp. 67, 78-79; A. M. Seiferheld, *Los judíos en el Paraguay siglo XVI-1935,* Asunción, 1984, *passim;* C. Merz, *Compendio Estadístico de la República de Costa Rica,* San José, 1932, tomo I, p. 7; L. Gudmundson K., «Aspectos so-

La marginalidad numérica y social de la presencia judía en los países de población mestiza e indígena dio un vuelco en el caso de dos repúblicas, por influencia directa e indirecta de los Estados Unidos.

En el umbral del Norte

La primera de ellas fue Cuba. Esta última colonia de España en América conquistó su independencia por medio de una contienda, con la participación directa de los Estados Unidos. Al terminar la guerra, en 1898, entre las tropas y los civiles norteamericanos que empezaron a afincarse en la isla había judíos. Algunos eran simpatizantes de la lucha de José Martí y apoyaban la causa cubana desde Tampa y Cayo Hueso, en Florida, y todos estaban orgullosos de su nacionalidad norteamericana, adquirida pocos años antes. No eran más de unas 100 familias, generalmente en buena posición, y fundaron la primera sociedad judía. La reconstrucción de la industria azucarera necesitaba brazos y atraía inversiones que provocaron una inmigración considerable y un auge económico, lo que motivó la llegada a la isla durante las tres primeras décadas del siglo de judíos sirios y, especialmente, sefardíes de Turquía. A estos últimos —algunos venían de la misma Nueva York— les atraía no sólo la bien pregonada abundancia de que disfrutó hasta el año 1921 la isla del Caribe gracias a los altos precios a que se cotizaba entonces su azúcar, sino también la afinidad de su idioma judeo-español y de su cultura con la española. Llegaron para quedarse, y fundaron sus propias instituciones en la capital, a la vez que se expandían hacia las ciudades de Camaguey y Santiago, así como hacia otras localidades a las que les llevó su oficio de buhoneros.

La tercera ola de judaísmo cubano, que fue también la más numerosa, llegó a la isla como consecuencia directa del cierre de la inmigración a los Estados Unidos; estaba compuesta de gentes que esperaban poder entrar en esa tierra, tan cercana y anhelada, después de una estancia en la isla tropical. Muchos de ellos formaban parte de los miles de emigrantes a los que las restricciones a la inmigración decretados en los Estados Unidos les sorprendieron cuando ya habían iniciado el viaje.

ciales, políticos y económicos del antisemitismo en Costa Rica, 1900-1960», en J. Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica,* San José, 1974, pp. 145-149.

Un Comité de Emergencia, constituido en los Estados Unidos por las principales organizaciones judías, extendió su ayuda a estos inmigrantes, animándoles a establecerse, por lo menos temporalmente, en el país, que padecía entonces una crisis económica muy severa. Sin conocimiento del idioma, sufriendo del clima y en un país cuya economía se basaba en el monocultivo del azúcar y que carecía de industria, estos inmigrantes tuvieron que forjarse una existencia personal y colectiva. No pasó mucho tiempo antes de que también ellos crearan sus instituciones comunitarias y culturales, que reflejaron, también en Cuba, las diferencias y divisiones ideológicas ya conocidas entre izquierdistas y sionistas tradicionalistas y ateos. Al terminar la tercera década del siglo, el judaísmo cubano estaba integrado por unas 12.000 personas[40].

La otra comunidad cuyo destino se vio influido por los Estados Unidos fue la de México.

Los comienzos de esta comunidad se remotan a finales del siglo pasado cuando, alentados por la ideología positivista del gobierno, aumentó el número de judíos franceses, alemanes y austríacos, así como los que habían llegdo a México desde los Estados Unidos. La escasa adhesión práctica de esta gente al judaísmo, junto con la ideología positivista del régimen, nada simpatizante con la religión, y especialmente el ambiente católico, lleno de prejuicios hacia los judíos, que imperaba en las masas, impidieron la formación de una comunidad organizada. La única persona que abogaba por la creación de un ente judaíco era el profesor de idiomas Francisco Rivas Puigcerver, nativo de la ciudad sureña de Campeche y, según tradición familiar, descendiente directo de criptojudíos perseguidos por la Inquisición. Vuelto al judaísmo, Francisco Rivas empezó a publicar, en febrero de 1889, un periódico al cual dio el extraño nombre de *El Sábado Secreto*. La publicación estaba destinada a circular, según su anuncio, «entre israelitas», y esto en un momento en que nadie en México —salvo el mismo Francisco Rivas— declaraba serlo. El periódico —desde su segundo número, bajo el nombre *La luz del Sábado*— era, de hecho, la primera tribuna de contenido judaico que se publicaba en toda América Latina, y apareció mensualmente hasta agosto del mis-

[40] M. Bejarano, «Los sefardíes, pioneros de la inmigración judía a Cuba», en *Rumbos*, n.° 14 (Jerusalén, octubre 1985), pp. 107-122; *Idem*, «Deproletarization of cuban jews»; Amilat, *Judaica latinoamericana, estudios históricos sociales*, Jerusalén, 1988, pp. 57-61.

mo año. Por su intermedio, Rivas quería reivindicar el olvidado papel que habían jugado los judíos en la formación de la nación americana durante la era colonial, y motivar a los descendientes de los mismos y a los recientemente inmigrados a volver a asumir abiertamente y con orgullo ese mismo papel; pero predicaba en el desierto.

Los judíos occidentales no empezaron a reunirse para los rezos de las grandes fiestas hasta 1904, y si volvieron a hacerlo al año, fue con la ayuda de un emisario de la organización B'nai B'rith de los Estados Unidos. En el comité organizador de los actos participaron judíos alemanes y polacos, así como estadounidenses y sefardíes, todos ellos de clase media. El temor a una reacción negativa por parte del público mexicano ante la celebración masiva del culto judaico indujo a los organizadores a conducir los servicios de forma discreta y cerrada, y sólo en el último momento desistieron de ello[41].

Por ese entonces, empezó a formarse en México otro núcleo de judíos, constituido por inmigrantes de Damasco y Alepo. Más religiosos y de posición social mucho más humilde que sus correligionarios occidentales, éstos se reunían diariamente en casas particulares para rezar. Los occidentales los descubrieron en 1908, cuando el rabino Martín Zielonka, guía espiritual de la congregación Monte Sinaí de El Paso, Texas, visitó México en representación de la Union of American Jewish Congregations, tratando de motivar a los judíos de la capital a organizarse. Durante esta visita se fundó la Sociedad de Beneficencia Monte Sinaí, que volvió a reorganizarse en 1912. Para entonces ya se había clausurado la etapa porfiriana de la historia de México y se iniciaba la revolucionaria, y la congregación disponía de un cementerio que había adquirido un judío sefardí de origen austríaco. Esta vez la junta representaba también a los judíos sirios, cuyo número siguió creciendo en los años previos a la guerra, mientras que el de los occidentales disminuía considerablemente por la fuga de los elementos acomodados ante las penurias de la revolución[42].

[41] C. A. Krause, *Los judíos en México,* México, 1987, pp. 90-97, pp. 112-118.

[42] *Ibidem,* pp. 125-135. La suposición de que el número de judíos en México habría llegado en 1910 a 10 o 15 mil, o a 8.972 o 6.642 personas (pp. 104, 105), se basa en una serie excesiva de hipótesis no comprobadas. Más aceptable es el testimonio del visitante Victor Harris, que encontró en 1905 en la capital mexicana 500 judíos. V. Harris, *The Jew in Modern Mexico,* Los Ángeles, 1907, prefacio. Véase también L. Hamui de Halabe (editora), *Los judíos de Alepo en México,* México, 1989, pp. 115-123.

La constitución revolucionaria promulgada el 5 de febrero de 1917, y en vigor desde el 1 de mayo del mismo año, consagraba el cambio en el ambiente ideológico y cultural de México que había tenido lugar durante la revolución. Varios aspectos de estos cambios afectaban también al inmigrante judío. La reivindicación de la cultura y de los derechos del mestizo y del indígena, que habían sido oprimidos y menospreciados por el régimen depuesto, daba una legitimidad implícita a la xenofobia, de la cual fueron víctimas mortales muchos chinos y otros extranjeros durante la revolución. Dicha reivindicación incluía disposiciones legales cuyo objetivo era defender al trabajador y al campesino locales de cualquier competencia por parte del extranjero, restingiendo efectivamente de forma drástica los campos de actividad económica de éste. El extremo anticlericalismo adoptado en varios artículos de la constitución, cuya intención expresa era acabar con la influencia de la iglesia católica, socavaba también la legitimidad de la vida religiosa de los no católicos sin acabar con el prejuicio y el odio de las masas hacia «Judas» y los judíos. El triunfo de las tendencias «indo-americanas» en México —único en su género en los países con mayoría de población mestiza e indígena— creó unas condiciones que no parecían permitir la formación de una comunidad judía considerable y duradera. Sin embargo, la primera década de la posguerra sería testigo de la consolidación de una comunidad de ese tipo, en gran parte debido a la proximidad de los Estados Unidos y a la aportación de su judaísmo[43].

Al terminar la guerra mundial y a raíz de las primeras restricciones a la inmigración de los Estados Unidos, empezó a incrementarse el movimiento inmigratorio de judíos hacia México. Las puertas del país estaban todavía abiertas. Regía la ley de inmigración de 1908, que excluía solamente a los enfermos, y el presidente Álvaro Obregón, en 1921, y el presidente Plutarco Elías Calles, elegido en agosto de 1824, convencidos que el país necesitaba una población campesina y fabril especializada, así como capitales para su desarrollo, declararon que México aceptaría gustosamente a inmigrantes judíos. Pero los que respondieron a su llamada fueron sobre todo judíos oriundos de Europa oriental, sin recursos económicos ni preparación para el trabajo agrícola. Llegaron en muchos casos nada más que para ganar la frontera del norte y cruzarla. Ya

[43] C. Cumberland, «The Sonora chinese and the mexican revolution», en *Hispanic American Historical Review,* 40 (1960), pp. 191-211.

en el mes de enero de 1921 se presentaron en el despacho del rabino Zielonka, en El Paso, cuatro jóvenes que le pidieron ayuda para seguir su camino y reunirse con sus familiares, radicados en otras partes de los Estados Unidos. El rabino se negó a colaborar en un acto ilegal, y aconsejó a sus visitantes –así como a todos los que los siguieron– que se presentaran en la comisaría de la policía fronteriza, comprometiéndose a intervenir en su favor para que fueran expulsados a México y no a Europa. Al mismo tiempo, Zielonka se dirigió a la Orden B'nai B'rith, solicitando de ella que, junto con la Industrial Removal Office, interviniera para ayudar a establecerse a los que habían inmigrado a México, solventando de esa forma el conflicto que se les planteaba a los judíos estadounidenses entre la lealtad hacia las leyes de su patria y su obligación moral de ayudar a sus hermanos que huían de la miseria y del antisemitismo en Europa.

Las sugerencias de Zielonka fueron aceptadas, y en 1921 –y con mayor intensidad en 1925– las organizaciones judías norteamericanas animaron a los inmigrantes a que se establecieran en México. Esta ayuda se produjo en un momento crítico, cuando a los pocos judíos que contaban con medios económicos –y que se sentían, además, solidarios con sus hermanos– les resultaba imposible ayudar a los miles de nuevos inmigrantes. Carentes de la posibilidad de integrarse en un mercado de trabajo asalariado defendido por las leyes y saturado de mano de obra nacional –lo que hacía descender los sueldos a un nivel en el que un europeo no podía competir–, los recién llegados recurrieron al oficio de sus humildes predecesores: el comercio ambulante y la buhonería. Juntando las monedas una a una, lograron traer hacia ellos a sus familias y novias, y cuando la década terminó, muchos de los que habían llegado al concluir la guerra ya se habían hecho con una posición más estable. En 1930, el judaísmo mexicano contaba unas 16.000 personas, gran parte de ellas diseminadas en diversas ciudades de los estados a los cuales los había llevado su comercio ambulante o donde hacían falta sus oficios de artesanos y mecánicos. Pero la mayoría se había instalado en la capital[44].

[44] C. A. Krause, *Los judíos en México, op. cit.*, pp. 147-167. Véase M. B. Hexter, «The jews in Mexico», en *Jewish Social Service Quarterly*, II (marzo y junio 1926), pp. 188-196. Los datos estadísticos, según S. Della Pergola, «Demographic trends of latin american jewry», en J. Laikin Elkin y G. W. Merkx (editores), *The Jewish Presence...*, *op. cit.*, p. 101.

El ambiente foráneo de una sociedad indo-americana, nacionalista y en parte xenófoba, del que los judíos ashkenazíes se resintieron más que los orientales, indujo especialmente a los primeros a desarrollar una intensa vida comunitaria. Aunque el terreno de la beneficencia y ayuda al inmigrante quedó a cargo de la B'nai B'rith estadounidense hasta 1930, la comunidad local creó tres organismos religiosos, dos ashkenazíes y uno sefardí. La institución madre —la Alianza Monte Sinaí— permaneció como comunidad de los judíos sirios. En el área social y juvenil, ocupaba desde 1922 la posición central una organización cuyo nombre oficial —Young Men's Hebrew Association— denotaba el origen estadounidense de algunos de sus fundadores, así como la aceptación del modelo norteño por los demás socios. Un club cultural de los socialistas y revolucionarios, fundado también en 1922, no resistió las tensiones entre moderados y radicales; estos últimos se separaron, fundando en 1927 el Centro Obrero Radical. El ambiente mexicano, poco propicio para la participación de inmigrantes en la política local, hizo que aun los radicales prefirieran desarrollar sus afanes revolucionarios en la calle judía sin inmiscuirse en la sociedad general, profundamente radicalizada. Este ambiente fue también el trasfondo en el que surgió, a partir de 1925, un movimiento sionista bien arraigado entre los ashkenazíes y los sefardíes.

México y Cuba eran, pues, centros dinámicos de vida judía en vísperas de la Gran Depresión. Mientras los inmigrantes luchaban por conquistar la independencia económica, se crearon organismos comunitarios y sociales que lograron cierta solidez. Tanto en Cuba como en México se publicaron en el mismo año —1927— los primeros libros de autores judíos locales, y en ambos casos se trata de obras poéticas que cantaban el encuentro con la nueva tierra. En ambos países se daban en esa época los primeros pasos en el periodismo judío local, destinado a tomar mayor vuelo en las décadas posteriores. Y en los dos, los judíos sefardíes y orientales jugaron un papel muy importante en la consolidación del judaísmo local[45].

[45] L. Hamui de Halabe, *Los judíos de Alepo..., op. cit.,* pp. 152-153; L. Sourasky, *Historia de la comunidad israelita de México, 1917-1942,* México, 1965, pp. 31-49, 59-86, 93-95, 131-150. Véase también B. Sapir, *The Jewish Community of Cuba, Settlement and Growth,* Nueva York, 1948, pp. 35-36.

Sefardíes y judíos orientales en Iberoamérica

En nuestro recorrido a lo largo y ancho de medio siglo por los países «euro» e «indo» americanos, hemos visto desfilar ya una amplia galería de sefardíes y judíos orientales. El papel que jugaron como fundadores de algunas comunidades los diferenciaba de sus correligionarios estadounidenses del mismo origen, cuya posición era más marginal. Pero, al igual que aquéllos, también éstos diferían entre sí no solamente por sus distintos países de origen y lugares de residencia, sino también por su distinto grado de apego a su identidad judía y de su integración y contribución a la sociedad, tanto judía como general.

Los sefardíes occidentales, oriundos de las Antillas holandesas y británicas y de la danesa (Santo Tomás), eran los de presencia más antigua y los más prósperos, pero también los más alejados de las tradiciones judaícas. «Hay unas pocas familias sefardim... no tenemos sinagoga aquí ni centros intelectuales», así contestaba Abraham López Penha de Barranquilla al cuestionario que en 1904 le envió desde España el doctor Ángel Pulido, apodado «El Apóstol de los Sefardíes» por su reinvidicación de los derechos de los expulsados de España. López Penha, que estaba radicado en Barranquilla desde 1887 y era hermano del cónsul de España en la ciudad, ignoraba que hubiera sefardíes en ninguna otra ciudad de Colombia, y remitió a Pulido «a la joven República de Panamá, donde hay bastantes sefardim». Efectivamente, como ya hemos visto, en la ciudad de Panamá existía la comunidad Kol Shearith Israel, que cumplía el papel de sociedad de beneficencia general, operaba con los ahorros y préstamos de sus socios y mantenía un cementerio, pero no tenía sinagoga. Fue sólo al invitar la más joven y recientemente enriquecida comunidad de la ciudad de Colón a su hermana mayor a asistir a la inauguración de su sinagoga, cuando ésta, sacudida «al ser tocado su orgullo y dignidad... procedió inmediatamente a considerar la posibilidad de tener un lugar donde se pudieran llevar a cabo los servicios regularmente»; así nos relata el proceso el cronista de esta comunidad. Corría entonces el año 1914, y el magnífico templo de que dispone la comunidad en la actualidad no fue inaugurado hasta el 15 de mayo de 1935.

En el transcurso de esos mismos años desaparecieron de Costa Rica y de otros lugares los pequeños núcleos de sefardíes occidentales, después de que sus miembros se asimilaran y terminaran por convertirse al

cristianismo. Su reducido tamaño –inclusive el de sus comunidades de origen en las islas–, a la vez que su apego a su particularismo, que los llevaba a evitar mezclarse con otros judíos y no estaba exento de un toque de altivez y de sentimientos de hidalguía, contribuyeron a este deterioro[46].

Las comunidades de las que procedían los inmigrantes marroquíes eran mayores y mucho más arraigadas en las tradiciones religiosas. También se caracterizaban por sus fuertes lazos familiares. Sin embargo, el hecho de que los emigrantes fueran generalmente jóvenes, solteros y de clases humildes, y muchos de ellos ya afrancesados por la obra educativa que la Alliance Israélite Universelle venía desarrollando desde hacía muchas décadas en Marruecos, contribuía a la atenuación de sus tradiciones judaicas. Esto se hacía especialmente notorio cuando no se radicaban definitivamente y en grupos numerosos en los lugares donde se habían instalado al llegar al país, sino que se dirigían a otros puntos de forma individual. La dinámica de apego y de alejamiento era motivo de una variedad de normas de conducta religiosa que resultaba evidente entre los miembros de la Congregación Latina de la República Argentina en Buenos Aires. La misma formación de esta congregación por miembros de la Congregación Israelita de la República Argentina que se retiraron de ella en 1891, denota el afecto de los fundadores por el estilo y las costumbres religiosas y sociales judeo-marroquíes. Otro índice que indica por lo menos un apego social, es la concentración de estos sefardíes en los mismos barrios de la capital argentina. El hecho de que muchos de ellos trajeran de su tierra a sus novias mientras que otros soñaban con volver a ella cuando hubieran «hecho las Américas», atestigua el vigor que conservaba su relación con sus comunidades. Algunos, efectivamente, cumplieron su propósito y regresaron a su país de origen, incluso al cabo de muchos años de residencia en América Latina[47].

La concentración en un mismo vecindario no siempre era indicio de

[46] A. Pulido y Fernández, *Españoles sin patria y raza sefardí,* Madrid, 1905, pp. 510-514; E. A. Fidanque, «Reflexiones sobre las actas de la Congregación Kol Shearith Israel, de 1876 a 1926», en S. Fidanque B. y otros (editores), *Kol Shearith Israel, cien años de vida en Panamá —1876-1976—,* Panamá, 1977, pp. 153-162, 183; véase L. Gudmundson K., *Aspectos sociales..., op. cit.,* p. 147, respecto a las familias Sasso, Robles y Maduro.

[47] V. A. Mirelman, «Sephardic inmigration to Argentina prior to the nazi period», en J. Laikin Elkin y G. W. Merkx (editores), *The Jewish Presence..., op. cit.,* pp. 13-24.

que los inmigrantes sintieran una necesidad de vivir en conjunto las tradiciones religiosas. Los sefardíes asentados en Temuco, Chile, tardaron algunos años en fundar una sinagoga o cualquier otro organismo comunitario, a pesar de que no dejaron de cumplir ciertos preceptos del judaísmo. Fue precisamente una de estas ocasiones —la circuncisión de un niño en 1916— la que sirvió de punto de partida para el establecimiento de su Centro Macedónico, destinado principalmente a satisfacer sus necesidades sociales. El origen de la apatía de estos sefardíes hacia la religión estriba en las normas de conducta religiosa vigentes en las comunidades y en las clases sociales de que procedían.

El caso de los sefardíes de Turquía, que se concentraron en varios barrios de Buenos Aires, era distinto. Para muchos de ellos era primordial satisfacer sus necesidades religiosas, y su radicación en la vecindad de sus coterráneos —muy frecuente en todo movimiento migratorio alentado por lazos familiares— venía a cubrir también esta necesidad. Estos judíos fundaron organismos que no tenían conexión unos con otros y seguían los modelos tradicionales de sus comunidades de origen, enajenando en este proceso a sus compatriotas más modernizados. La estructura comunitaria, difusa y atrasada, no se superó hasta más tarde, en la década de los años cuarenta, cuando bajo un liderazgo más joven y moderno surgió el organismo central de los sefardíes de habla judeo-española en Buenos Aires, la Asociación Comunidad Israelita Sefardí. El hecho de que durante los años que median entre los inicios de la vida comunitaria de este sector de la población judía y la fundación de la asociación se mantuviera la identidad propia sefardí, indica hasta qué punto la apreciaban también parte de los individuos que no estaban afiliados a sus instituciones[48].

Los inmigrantes sirios, de habla árabe, se caracterizaban por un grado mayor de tradicionalismo judaico. Menos expuestos a la influencia europea antes de su emigración, incluso la de la Alliance Israélite Universelle, cumplían más que cualquier otro grupo de judíos con los rezos cotidianos, el descanso sabático y los preceptos alimenticios judaicos. Asimismo, se esforzaban por matener un liderazgo religioso. En este último sentido destacaron los alepinos más que los damascenos, y en Buenos

[48] M. Nes-El, *Historia de la Comunidad Israelita...*, *op. cit.*, pp. 48-52; M. Bejarano, «Los sefardíes en la Argentina, Particularismo étnico frente a tendencias de unificación», *Rumbos*, n.° 17-18 (Jerusalén, 1986), pp. 144-149.

Aires su guía espiritual, en la década que siguió a la guerra –el rabino Saúl Setton Dabbah–, logró una posición preponderante, internacionalmente reconocida. Él encabezó a los rabinos ashkenazíes en el anatema que decretaron a las conversiones al judaísmo porque, según los considerandos del documento rabínico, éstas eran, en su mayoría, actos insinceros, destinados sólo a facilitar los matrimonios mixtos. Esta prohibición –matenida hasta hoy como regla por los judíos ortodoxos en Argentina –prueba el mayor apego a la religión que a su vez caracterizaba a esta colectividad también en otros países de América Latina. En este terreno, constituían el polo opuesto de los sefardíes occidentales[49].

Las diferencias entre ashkenazíes y judíos orientales y sefardíes no se atenuaron al verse obligadas diversas fracciones a compartir una sola organización comunitaria. Al contrario: parece como si la convivencia avivara la conciencia de las particularidades. La separación de los sefardíes marroquíes de la institución madre en Buenos Aires tuvo su paralelo en Lima y en México, donde los sefardíes de habla judeo-española abandonaron las organizaciones existentes para formar las suyas; en el seno de la Alianza Monte Sinaí, de México, que había quedado exclusivo dominio de los oriundos de Siria, se agudizaban las diferencias entre damasceños y alepinos ya en los años veinte, lo que terminó por causar un cisma en 1935. Este proceso de subdivisión de los no ashkenazíes redundaba en la disminución relativa de su importancia comunitaria, acelerada por el incremento numérico de los inmigrantes ashkenazíes durante la primera década de la posguerra. En Brasil, Venezuela, Panamá, Perú y México, los sefardíes y los judíos orientales fueron los principales creadores de la presencia judía; en Uruguay, Chile y Cuba, compartieron esta tarea con los ashkenazíes. Al terminar la tercera década del siglo, la hegemonía comunitaria sólo seguía en manos sefardíes en Panamá y Venezuela. El mayor dinamismo de los ashkenazíes, así como su actividad cultural y política, aunque conflictiva y divisoria, les hizo ganar una preponderancia en casi toda América Latina semejante a la que tenían desde el comienzo en Argentina.

Mucho menos politizados en sus comunidades de origen, los sefardíes y judíos orientales no participaban en la vida política judía, sionista o de otra clase. Las ideas básicas del sionismo –el concepto de un pue-

[49] L. Hamui de Halabe, *Los judíos de Alepo..., op. cit.*, pp. 42-58; V. A. Mirelman, *En búsqueda..., op. cit.*, pp. 165-172.

blo unido a pesar de su dispersión, cuya patria es Tierra Santa– formaba parte de sus principios religiosos, pero les faltaba la idea de que era necesario organizarse en marcos modernos para realizar la restauración de dicha patria. La campaña de David Pérez en *A Columna* no tuvo resultado duradero entre los sefardíes de Brasil, y el impacto del entusiasmo que causó la Declaración Balfour tampoco dejó, ni en ellos ni en las demás colectividades, un sello permanente. Los sefardíes de habla judeo-española, en cambio, eran más propensos a aceptar las ideas del sionismo moderno, y los emisarios del movimiento que visitaron el continente durante la primera década que siguió a la guerra lograron formar grupos activistas, especialmente entre ese círculo. Su presencia era notoria en Argentina, Chile, Uruguay y México. También la asociación sionista, que mantenía desde Caracas un intercambio epistolar con la central del movimiento sionista, era sefardí, y un personaje como el doctor Aharon Benchetrit, director de las leproserías de Venezuela en los años 1921-1926 y establecido desde 1927 en Colombia, ya había iniciado entonces sus actividades sionistas, que se incrementarían en las décadas siguientes. Sólo en éstas llegaría la participación de sefardíes y judíos orientales en el sionismo a ampliarse considerablemente.

Inmersos en su mayoría en una ardua lucha por lograr el sustento, los sefardíes y judíos orientales carecían todavía de una vida intelectual intensa. La existencia de un solo periódico –*Israel*–, que se publicó en Buenos Aires mensual o semanalmente desde marzo de 1917 y tenía una orientación ortodoxa y sionista, no era acicate suficiente para estimular la creatividad sefardí; también ésta tendría que esperar a las décadas posteriores para ponerse de manifiesto[50].

Los sefardíes y los judíos orientales formaron, pues, una parte importante en el proceso del trasplante físico de los judíos a América Latina, y debido a ella el reencuentro con las culturas ibéricas cobró mayor alcance, ya que en él participaron todas las clases del pueblo judío. A pesar de que durante el medio siglo que hemos revisado el reencuentro físico no produjo resultados culturales apreciables, esta realidad estaba destinada a cambiar sustancialmente.

[50] L. Schallman, «Historia del periodismo judío en la Argentina», en *Comunidades Judías de América Latina,* 1970, Buenos Aires, 1970, p. 158; Archivo Sionista (Jerusalén), legajos Z4 2448, S25 736, varias cartas; Benchetrit Aaron, *Enciclopedia Judaica Castellana.*

IV

EL JUDAÍSMO CANADIENSE: LA TERCERA POSICIÓN

INMIGRACIÓN COLONIZADORA

La historia de los judíos en Canadá difiere de la de los estadounidenses por un lado y de la de los de América Latina por otro; sin embargo, comparte rasgos comunes con esta última, mientras que está influido directamente por la primera. Esta posición equidistante entre los dos procesos que hemos analizado hasta ahora deriva, en primer término, del desarrollo político y económico de la sociedad canadiense durante la época en la cual el camino de su historia se cruzó con el del pueblo judío.

Al iniciarse la novena década del siglo XIX, el gobierno de Canadá —como el de Argentina— se encontraba ante el desafío de poblar las enormes pampas que el avance del ferrocarril hacia la costa del Pacífico iba abriendo a la colonización agrícola. Unos comisarios canadienses se ocuparon de reclutar en Europa a candidatos que ocuparan los lotes de tierras que ofrecía el gobierno en la provincia de Manitoba y en los territorios occidentales (que desde 1905 pasaron a integrar las provincias Saskatchewan y Alberta). Según la Ley de Colonización promulgada en 1872, cada colono tenía que depositar sólo diez dólares, y a cambio recibía unas 65 hectáreas (160 acres) de tierras del Estado, que pasaban a ser de su propiedad después de haber construido su casa y haber cultivado por lo menos 12 hectáreas durante tres años consecutivos.

La representación del gobierno canadiense en Londres —la oficina del Alto Comisario— concentraba la actividad de los comisarios, encaminando a los candidatos hacia su destino en Canadá; entretanto, en el

verano de 1881 llegaron noticias de los sangrientos *pogroms* que habían tenido lugar en el sur de Rusia. La mayor actividad de esta representación, sir Alexander Galt, asistió el 2 de febrero de 1882 a la impresionante reunión de protesta que se convocó a petición de altos dignatarios eclesiásticos y políticos, y que presidió el alcalde de Londres. En sus informes al primer ministro del país, sir John A. MacDonald, sir Alexander aconsejaba que Canadá tratara de encauzar la corriente emigratoria judía hacia sus tierras. Con tal fin, se puso asimismo en comunicación con dirigentes judíos, y especialmente con la familia Rotshchild. Así, al mismo tiempo que en Argentina el gobierno del general Roca nombraba un agente voluntario y desconocido para encaminar a los refugiados judíos hacia sus fronteras, en nombre del gobierno canadiense actuaba en el mismo sentido su más alto dignatario. Los resultados en Canadá fueron también más concretos.

Los asistentes a la reunión de protesta en Londres nombraron un comité de acción para ayudar a las víctimas de las persecuciones. Conocido primero como el Mansion House Committee (por el nombre del lugar en que se había celebrado la asamblea) y luego como el Comité Ruso-Judío (Russo-Jewish Committee), este organismo estaba destinado a recaudar fondos y a colaborar para facilitar la emigración de los refugiados. Con su ayuda, llegaron a Canadá varios centenares de inmigrantes judíos. Por órdenes de sir Alexander, 340 de ellos se trasladaron, en mayo y junio de 1882, a Winnipeg, capital de la provincia de Manitoba, que no contaba entonces más que con 8.000 habitantes, 23 de ellos —unas ocho familias— judíos. No se asignaron lotes para el asentamiento de este numeroso grupo, y el puñado de judíos que ya residían en la ciudad —y que eran ellos mismos también nuevos pobladores— tuvieron que encarar el acomodo inmediato de sus correligionarios sin recursos. 150 de éstos pasaron ese verano trabajando en la construcción del ferrocarril, que había llegado por entonces a 900 kilómetros al oeste de la ciudad. Los demás encontraron empleo en la artesanía y el comercio de los alrededores. Todos ellos temblaban al imaginarse las penurias que les reservaba el temible invierno.

Sir Alexander Glat pasó ese verano en Canadá, y mostró un gran empeño en que los inmigrantes judíos recibieran tierras; terminaron por dárselas, efectivamente, pero con un retraso de dos años. Hasta 1884 no se instaló el primer grupo de 27 familias en otros tantos lotes dispersos por la región suroeste de lo que sería después la ciudad de Mooso-

min, en la provincia de Saskatchewan. Por ser judíos, los vecinos llamaron a la región «La nueva Jerusalén». El Comité Ruso-Judío prestó a los colonos una suma total de unos 15.000 dólares, lo que resultaba insuficiente para afrontar los gastos de su instalación y más aún los que les causó el fracaso de las dos primeras cosechas. Al cabo de tres años de lucha, terminaron por abandonar sus propiedades.

La combinación de la contribución gubernamental y el apoyo de un organismo judío, que había evitado en Argentina el fracaso de los inmigrantes llegados en el *Weser* y asentados en Mosesville, no pudo impedir en Canadá la desaparición de «La nueva Jerusalén». El Comité Ruso-Judío no disponía de los fondos ni de la determinación ideológica de que el barón Maurice de Hirsch hacía alarde en Argentina. A estos factores venían a sumarse dificultades que los colonos no conocían en este último país: un clima extremadamente frío en los inviernos y muy variable en los breves veranos. El hecho de que agricultores no judíos instalados en la misma región —como fue el caso de un gran número de granjeros escoceses— también dejaran sus lotes indica la gravedad de las condiciones imperantes[1].

La desilusión que provocó la disolución de la primera colonia judía no previno que algunos colonos, asesorados en el caso de una colonia por un mecenas judío de Londres, decidieran establecer otras por propia iniciativa. Tampoco impidió que cuando el barón de Hirsch fundó la Jewish Colonization Association, los altos oficiales del gobierno canadiense mostraron interés porque el barón llevara a cabo su grn proyecto —por lo menos en parte— en el oeste de Canadá. Esta actitud se puso de manifiesto en la Alta Comisaría de Canadá en Londres, en diciembre de 1891, cuando en la capital británica corrieron rumores de que habían fracasado las negociaciones del barón con el gobierno argentino, lo que era cierto, pero no hizo desistir al barón de sus planes en Argentina. El interés del gobierno lo experimentaron palpablemente los delegados de la organización judía de Montreal, que se entrevistaron en enero de 1892 con el primer ministro John C. Abbot. En esta reunión se trató la posibilidad de asentar a 2.000 familias, unas 10.000 personas. Pero el barón de Hirsch, absorbido por su obra en Argentina, sólo se prestó a apo-

[1] S. Belkin, *Through Narrow Gates,* Montreal, 1966, pp. 30-32, 54-57, 212; A. A. Arnold, «Jewish immigration to western Canada», *Canadian Jewish Historical Society Journal, (CJHSJ),* I,2 (octubre, 1977), pp. 82-95.

yar el establecimiento de una única colonia de 49 familias en tierras de propiedad del Estado en el sur de la actual provincia de Saskatchewan. El 2 de mayo de 1892 se fundó, en consecuencia, la colonia Barón de Hirsch, a unos 40 kilómetros de la ciudad de Estevan, al norte de la frontera con los Estados Unidos.

La colaboración de las autoridades canadienses y la JCA volvió a dar fruto una vez más. En 1901, cuando las persecuciones del gobierno de Rumanía contra sus súbditos judíos provocaron la fuga de miles de ellos hacia el oeste de Europa, intervino la JCA, y por su intermedio se fundó en tierras estatales la colonia Qu'Appelle, al sur de Saskatchewan. En 1902, la nueva colonia estaba integrada por 365 personas, y no se agotó con ella el asentamiento de agricultores judíos. Durante las tres décadas que antecedieron a la Primera Guerra Mundial siguieron instlándose judíos, en grupos numerosos o de forma individual, en varios puntos de las provincias de Alberta, Saskatchewan y Manitoba. En algunos casos contaban con el apoyo de la JCA. Pero con la colonia en Qu'Appelle llegó a su fin el fenómeno de la «inmigración importada» que hemos encontrado en Argentina y en Brasil, y que era resultado de la coincidencia de objetivos entre los gobiernos interesados en atraer inmigrantes y las organizaciones judías que querían fomentar la inmigración. Al igual que en la Argentina y Brasil, la colonización agrícola proporcionó en Canadá una base para la absorción temporal o definitiva de un número apreciable de inmigrantes judíos. Según el censo oficial de 1921, la población rural judía se componía de 2.568 personas, a las cuales hay que agregar a todas las que habían pasado por los asentamientos antes que se hiciera el censo[2].

[2] S. Belkin, *Through Narrow..., op. cit.,* pp. 57-86. Herman Landau, representante del Canadian Pacific Railways en Londres, auspiciaba el asentamiento judío en Wapella, al norte de Moosomin. Véase también A. A. Arnold, «The jewish farm settlement of Saskatchewan, from New Jerusalem to Edenbridge», *CJHSJ,* IV, 1 (1980), pp. 25-43. De los 13 asentamientos agrícolas judíos en las provincias occidentales de Canadá, sólo uno –Edenbridge, en el norte de Saskatchewan– tenía la forma de una aldea; todos los demás eran conjuntos de chacras sin centros rurales propios. Además, siguiendo la política oficial de colonización, los lotes concedidos a los colonos judíos fueron intercalados entre los de otros colonos.

La comunidad en expansión

La población judía de Canadá aumentó rápidamente después de 1881, año en el cual se censaron sólo 2.456 judíos. Al final de la novena década del siglo, llegaba a 6.586 personas, y en los censos de 1901 y 1911 a 16.717 y 75.838, respectivamente. El ritmo de crecimiento fue especialmente notable en las tres provincias de pampa –Manitoba, Saskatchewan y Alberta– cuya población judía conjunta creció de 31 personas en 1881 a 14.293 en 1911, llegando para entonces a constituir el 18,9% de la población judía total del país. La colonización agrícola contribuyó a ese incremento en forma directa e indirecta. Pero hubo otro elemento de política económica que contribuyó también al aumento total de la población judía; dicha política difería en Canadá por completo de la que era común en los países latinoamericanos.

A partir de 1878, los destinos del *Dominion* estuvieron regidos por el partido conservador que, en contraste con el liberal, adoptaba una «política nacional» que protegía la incipiente industria local frente a la estadounidense. Las elevadas tarifas aduaneras creaban condiciones propicias para que un gran número de inmigrantes en Montreal y varias ciudades de la provincia de Ontario encontraran empleo en la manufactura, especialmente en la confección. A medida que aumentaba la presencia judía en las urbes canadienses, iba desarrollándose la industria en este ramo, así como en otros, en una forma muy parecida a la de los Estados Unidos. El *sweatshop* –taller de sudor, de larguísimas horas de trabajo realizado y cobrado entre varias personas en condiciones insalubres y de explotación extrema–, que era comparativamente de menor importancia en Buenos Aires y São Paulo, fue el sostén miserable pero indispensable para miles de hombres y mujeres judíos en Montreal y Toronto, por lo menos durante sus primeros años de estancia en el país. El hecho de que en Canadá, como en varias ciudades de los Estados Unidos, esta industria estuviera casi exclusivamente en manos de patronos judíos, no aliviaba la explotación; al contrario: complicaba y a veces también hacía más amarga la lucha de los trabajadores por mejorar su situación.

Había judíos que se dedicaban a otras ramas de la producción. Según el censo de 1931, el 51,8% de los hombres que habían inmigrado antes de 1920 trabajaban en una veintena de industrias; de ellos, tres quintas partes estaban empleados en fábricas que no tenían relación con

el ramo textil ni con la confección. Aunque estos datos no reflejan necesariamente las circunstancias exactas del comienzo del siglo, son indicativos de que la absorción de los judíos en la economía canadiense siguió pautas más cercanas a las de los Estados Unidos que a las de América Latina[3].

Los nuevos inmigrantes necesitaban ayuda a su llegada, y la encontraban. La pequeña comunidad judía de Canadá estaba organizada ya en 1881 mejor que cualquiera de las de América Latina. La Young Men's Hebrew Benevolent Society de Montreal, que ya había realizado obras de beneficencia en los años anteriores, empezó a recibir asesoramiento del Comité Ruso-Judío de Londres. La Anglo Jewish Asociation, la organización principal del judaísmo inglés, estableció una sucursal en Toronto, y también una entidad para recibir a los inmigrantes que llegaran a esta ciudad. Pero el respaldo decisivo a las obras de ayuda al inmigrante lo dio también en Canadá el barón Maurice de Hirsch. Al enterarse en 1890 del establecimiento de la Fundación Barón de Hirsch en Nueva York, los activistas de la YMHBS, apoyados por el alcalde de Montreal y varios cónsules, se dirigieron al barón de Hirsch solicitando su apoyo. La respuesta del filántropo no tardó en llegar, en forma de una donación de 20.000 dólares, acompañada de un compromiso de ampliar su participación en el futuro. Éste fue el feliz inicio de una fructífera relación que permitió a la institución canadiense disfrutar del apoyo duradero del barón y de su fundación principal, la JCA. En 1900, después del fallecimiento del mecenas y de su esposa, la baronesa Clara, que legaron a la YMHBS una importante suma, los dirigentes de la institución cambiaron su nombre por el de Barón de Hirsch Institute[4].

A la prestigiosa organización de los antiguos residentes judíos de Canadá, se agregaron otras, más humildes de los nuevos inmigrantes. Las asociaciones de coterráneos de Ucrania, Rumanía y otros países fomentaron cajas de ahorro y varias mutualidades. Instituciones filantrópicas: hospitales, clínicas contra la tuberculosis y demás obras de beneficencia se desarrollaron en la forma paralela y simultánea que era bien conocida en ciertas comunidades estadounidenses y latinoamericanas. En Canadá —al igual que en América Latina— no existía el distanciamiento entre an-

[3] B. G. Sack, *History of the Jews in Canada, op. cit.*, pp. 226-227; J. Kage, *With Faith and Thanksgiving*, Montreal, 1962, pp. 29-35, p. 261, tabla II.
[4] *Ibidem*, pp. 45-46; S. Belkin, *Through Narrow..., op. cit.*, pp. 36-43.

tiguos residentes y recién llegados, «up towns» y «down towns», en la magnitud que se daba en los Estados Unidos. Pero al igual que las comunidades en este último país, también las de Canadá se vieron en la necesidad de unir las obras de beneficencia en federaciones locales, coordinando la recaudación de fondos y su destino. Las federaciones se constituyeron en Montreal y en Winnipeg en 1914, y en Toronto en 1916; posteriormente, les seguirían otras en diversas ciudades.

En el terreno de la organización religiosa, los judíos canadienses no siguieron las pautas de sus correligionarios al sur de la frontera: menos tres, todas sus sinagogas seguían el rito ortodoxo. La ausencia de una entidad apreciable de inmigrantes de Alemania, su origen preponderantemente europeo oriental y su íntima relación con el judaísmo inglés en la metrópoli del imperio, contribuyeron a que las comunidades de Canadá se asemejaran en este aspecto más a las de América Latina. No sucedió lo mismo en lo que atañe a las organizaciones gremiales. Esta faceta de la vida institucional estaba influido por —y hasta directamente afiliado a— las sociedades obreras judías de los Estados Unidos, especialmente en la industria de la confección. También en la vida cultural y artística era visible una influencia considerable de los judíos estadounidenses. La proximidad de los centros más fuertes de creatividad teatral, literaria y periodística en yídish, al sur de la frontera, transformaba al público de Canadá, menos arraigado, en una parte de su clientela. Esto no impidió, sin embargo, el surgimiento, muy temprano, de una prensa propia: en 1897 apareció el *Jewish Times*, y en 1907 el *Kanader Adler (El Águila Canadiense)*, ambos en Montreal y de gran importancia para la vida social y cultural[5].

La posición del judaísmo canadiense entre el de los Estados Unidos y el de Argentina se refleja fielmente en el desarrollo de su movimiento sionista. Cronológicamente, el surgimiento y la evolución de los movimientos sionistas de América del Norte no difieren entre sí, pero mientras que el de los Estados Unidos no logró reunir más que a una parte del público judío, el de Canadá abarcó círculos mucho más amplios, y no encontró resistencia ni en los simpatizantes de la reforma religiosa ni

[5] *Ibidem*, pp. 48-49; E. Ostry, «Jewish social welfare in Canada», en *Canadian Jewish Yearbook*, I (1939/1940), pp. 103-111; B. Shane, «Labourers and builders», en *Canadian Jewish Yearbook*, II (1940/1941), pp. 197-201; M. Brown, «The beginnings of Reform Judaism in Canada», en *JSS*, XXXIV, 4 (octubre, 1972), pp. 322-347; A. A. Chiel, *The Jews in Manitoba, A Social History*, Toronto, 1961, pp. 134-142.

en los dirigentes proletarios. La organización sionista de Canadá fue también el único marco que reunió antes de la Primera Guerra Mundial a todas las principales comunidades del país. Ya en 1907 existían organizaciones sionistas afiliadas en 42 ciudades[6].

La razón principal de que la vida pública judía en Canadá tuviera una posición equisitante a la de los Estados Unidos y América Latina está ligada a las modalidades bipolares de la sociedad. La mayoría franco-católica de Quebec, la provincia en la que vivía la parte más numerosa de los judíos canadienses, generaba un ambiente religioso-nacionalista que no hubiera resultado desconocido a los judíos de América Latina. Pero mientras en esta última el catolicismo tenía una exclusividad que solía reflejarse también en la identidad nacional, el catolicismo francés de Canadá se hallaba en constante desafío con el protestantismo inglés. Ambos grupos religioso-lingüístico y culturales elaboraban su propia identidad nacional. En lugar de la separación total de Iglesia y Estado, imperaba el reconocimiento del Estado y su apoyo a los derechos de las dos Iglesias mencionadas. Esto creaba una situación básicamente distinta a la que vivían los judíos estadounidenses. Los judíos de Canadá, aunque se veían obligados a ligarse política y culturalmente a uno de los bandos en pugna, contaban con mayor libertad y legitimidad para mantener y cultivar su propia religión e identidad nacional.

La posición de los judíos entre los dos bloques religoso-nacionales se refleja drásticamente en el terreno de la educación pública, que fue siempre una de las áreas más conflictivas de la política interna canadiense. La ley de Quebec reconocía dos redes escolares oficiales, la franco-católica y la protestante-inglesa. Todos los habitantes se veían obligados a escoger una de ellas. Aunque optaron por educar a sus hijos en la protestante-inglesa —pagando los impuestos estatales de educación correspondientes a esta última—, los judíos no se convirtieron en protestantes ni en ingleses, y mucho menos en afrancesados. Esta situación reforzaba la legitimidad de sus aspiraciones a seguir siendo distintos, y con ella se fortalecía su identidad judía, sin tener que ceder por ello su derecho a la igualdad. Efectivamente, encontramos que ya en 1906, cuando la presencia judía en Canadá era todavía poco numerosa, la comunidad intentó hacer valer sus derechos. Fue cuando el parlamento federal delibera-

[6] M. Brown, «Divergent paths: Early zionism in Canada and the United States», en *JSS*, ILIV, 2 (1982), pp. 149-160.

ba sobre la Ley del Día del Señor, o sea, de descanso dominical obligatorio. La representación judía requirió los mismso derechos que se concedieron a ciertos grupos de trabajadores por razones económicas, eximiendolos de la obligación del descanso dominical y reconociéndoles el derecho a descansar en otro día de la semana. El sábado sagrado, argüían los judíos, no era de menor importancia imperativa para ellos, mientras que el descanso doble, un día por la ley de Moisés y otro por la ley del Estado, constituía una obvia discriminación. Pero su campaña fracasó. Así, en un solo acto quedaron de manifiesto tanto la conciencia que los judíos tenían de su derecho a la igualdad como los límites hasta los cuales la mayoría parlamentaria de entonces estaba dispuesta a reconocer la legitimidad de dicha igualdad. El argumento que prevaleció fue el de que el día de descanso de la mayoría cristiana tenía que ser respetado universalmente como si fuera un día de descanso civil[7].

Una campaña semejante, con el objeto de ver reconocidos los derechos comunitarios, basada en el argumento de ser no cristianos, es desconocida en los países latinoamericanos y en los Estados Unidos. En los primeros, por el tácito reconocimiento de los judíos de que a pesar de la separación constitucional de Iglesia y Estado, estos países eran en realidad «países cristianos»; en los Estados Unidos, porque la lucha por el reconocimiento de derechos religiosos particulares por parte de las autoridades civiles contrastaba con la ardua y permanente lucha en que estaban enfrascados los judíos, junto con las demás fuerzas liberales, para mantener y fortalecer la separación de Iglesia y Estado. Tanto en los Estados Unidos como en América Latina regían leyes de descanso dominical presentadas como leyes civiles...

La consolidación

La guerra mundial influyó directamente en la vida pública de la joven comunidad al menos en tres áreas. Primero vino la profunda preocupación por la familia que había quedado en los países beligerantes, en Europa oriental. A pesar de que nadie creía que la guerra fuera a durar

[7] H. Neamtan, «The rise and fall of jewish attendance in the protestant schools of Greater Montreal», en *Canadian Jewish Yearbook*, II (1940/1941), pp. 180-182; S. Indig, «Canadian jewry and their struggle for an exemption in the federal Lord's Act of 1906», en *CJHSJ*, III, 1 (primavera, 1979), pp. 27-56; *ibidem*, III, 2 (otoño 1979), pp. 61-114.

tantos años, era evidente que el sufrimiento de sus parientes era inmediato, y la necesidad de brindarles ayuda, perentoria. Las organizaciones de coterráneos y de trabajadores no tardaron en lanzarse a la recaudación de fondos, que se hicieron llegar a su destino por todos los medios posibles. La acción se llevó a cabo en una pluralidad de marcos durante toda la guerra hasta que, al final de la misma, llegaron a coordinarse, constituyendo, en febrero de 1919, una sola campaña.

Otro efecto de la guerra, también de temprana influencia, estuvo provocado por la participación directa de Canadá en la contienda. Perteneciente al imperio británico —e indignado por la conquista de Bélgica por Alemania, a pesar de que este país se había declarado neutral—, Canadá se vio envuelta en la guerra ya a partir del verano de 1914. Con el correr del tiempo, esto se tradujo no sólo en el envío de tropas al campo de batalla, sino también en el rápido fomento de industrias relacionadas con el esfuerzo bélico. El reclutamiento obligatorio no se impuso hasta 1917, pero los numerosos voluntarios que se presentaron fueron incorporados primero a unidades británicas y formados luego en divisiones canadienses. Así, mientras que unos 5.000 judíos se alistaban para el servicio militar, la mayoría de los restantes, junto con los demás canadienses, disfrutaban las consecuencias de la intensa actividad económica fomantada por la guerra.

La Declaración Balfour y el entusiasmo que produjo fueron el tercer y más tardío factor relacionado con el conflicto. Para una comunidad impregnada por la ideología sionista, la declaración constituyó una confirmación de sus aspiraciones nacionales por parte del gobierno imperial, lo que sin duda justifica el gran júbilo que provocó. El hecho de que fuera aprobada por el Gabinete de Guerra, del que formaba parte también el primer ministro canadiense, confirmó el sentimiento que los judíos tenían de que su patriotismo sionista era compatible con el canadiense. Al anunciarse la formación de la Legión Judía en 1918, se enrolaron centenares de voluntarios que por no poseer todavía la ciudadanía canadiense estaban exentos del servicio militar. En el campamento militar junto a la ciudad de Windsor, en Nueva Escocia, se encontraron con los voluntarios venidos de los Estados Unidos y de Argentina, y de allí salieron para su entrenamiento en Inglaterra y luego al campo de batalla en Tierra Santa[8].

[8] S. E. Rosenberg, *The Jewish Community in Canada*, *op. cit.*, vol. II, pp. 89-92.

En esa época maduraron también los procesos que convergían hacia la unión interna del judaísmo canadiense. Se reconoció la necesidad de constituir un órgano central que actuara como representante autorizado de todos los componentes de la colectividad, y el 16 de marzo de 1919 se celebró la formación de la asamblea constituyente del Congreso Judío Canadiense (Canadian Jewish Congress). 209 delegados, elegidos por unos 25.000 votantes de todo el país, elaboraron los fundamentos de su organización representativa en un ambiente de gran entusiasmo. Para entonces, muchos miembros de la colectividad gozaban ya de un cierto bienestar material que se reflejaba también en la vida pública. Todos cifraban sus esperanzas en que al terminar la guerra se reanudaría la gran inmigración, y sus familiares y coterráneos podrían compartir con ellos la libertad y las perspectivas económicas que ofrecía Canadá. Pero estas esperanzas se verían frustradas muy pronto[9].

Ya antes de la guerra se pusieron las primeras trabas a la inmigración. Utilizando las facultades que le otorgaba la ley de inmigración, el gobierno decretó en 1907 que no se permitiría el desembarco de personas que no hubieran llegado de sus países de origen en viaje directo e ininterrumpido. La intención era cortar la inmigración de la India, país con el que a la sazón no existía comunicación marítima directa. En 1914 esta orden, junto con otras de 1910 que requerían como condición previa al desembarco la posesión de un pasaporte y de 25 dólares en efectivo por persona, ya se habían aplicado también a inmigrantes europeos, impidiendo la entrada de un cierto número de judíos. Las restricciones a la inmigración se agravaron después de la guerra. El temor a la subversión proletaria afectó también a Canadá, y reforzó la posición de quienes —como los franceses de Quebec— se habían opuesto siempre a la inmigración. La ley de inmigración, modificada en 1919, otorgó al gobierno el derecho a disponer en esta materia según le pareciera adecuado dadas las circunstancias. Por consiguiente, en los años 1921-1923 se generalizó la aplicación de las órdenes ya existentes, y se decretaron otras nuevas. Estas últimas agravaban la situación de los refugiados de la URSS y de otros países de Europa oriental que, por serlo, no poseían pasaportes válidos y no podían emprender el viaje directamente a partir de su país de origen. Los que habían embarcado en Europa rumbo a Canadá fueron detenidos en los puertos de entrada. Entre julio de 1920 y

[9] *Ibidem,* pp. 40-42; A. A. Chiel, *The Jews in Manitoba..., op. cit.,* pp. 139-144.

junio de 1921 fueron arrestados y amenazados con ser devueltos a Europa no menos de 1.788 inmigrantes judíos[10].

Se solicitó la intervención del Congreso Judío Canadiense. El 23 de junio de 1920, éste convocó a todos los organismos judíos interesados en la inmigración a una conferencia en Montreal, y en ella se fundó la Jewish Immigration Aid Society (JIAS) (Sociedad de Ayuda a la Inmigración Judía) como organización central que abarcaba a todas las existentes. El nuevo organismo empezó de inmediato a intervenir a favor de los detenidos. Individuos e instituciones, así como las logias de la B'nai B'rith, aportaron sumas muy elevadas –hasta 500 dólares por persona– para pagar la fianza por los inmigrantes y que fueran puestos en libertad hasta que se arreglara la legalización de su entrada al país. La JIAS presentó protestas y peticiones, por intermedio de sus agentes locales, a las autoridades de inmigración en los tres puertos principales de entrada –Saint John en Nueva Brunswick, Halifax en Nueva Escocia y Quebec–, logrando su objetivo en la inmensa mayoría de los casos. En su primer año de actividad, de julio de 1920 a junio de 1921, la organización logró la radicación definitiva de 1.306 de los detenidos. Al mismo tiempo, los activistas judíos hicieron cuanto estaba en su mano por persuadir a las autoridades de que atenuaran las severas disposiciones, que no coincidían con la realidad que vivían en Europa los candidatos a la inmigración. En esta campaña, los miembros judíos de los parlamentos canadienses jugaron un papel importante.

En 1917, casi medio siglo después de que el primer judío, Henry Nathan, representara a la ciudad de Victoria en el parlamento federal, fue elegido otro, el abogado Samuel W. Jacobs, como representante del Partido Liberal de Montreal ante esta alta cámara legislativa. Aunque el voto de los electores judíos no había tenido ningún peso en la elección de su predecesor, Jacobs resultó elegido, y reelegido varias veces en un distrito electoral densamente poblado por judíos y con el apoyo entusiasta de la prensa judía en yídish. Jacobs ya llevaba varios años destacándose por su tenaz militancia en la causa judía a la vez que en la de su partido. Su intervención a favor de los inmigrantes judíos se intensificó después de las elecciones nacionales de diciembre de 1921, en las cuales su partido derrotó al Partido Conservador, reemplazándolo en el

[10] S. Belkin, *Through Narrow..., op. cit.*, pp. 9-10, 100-108; J. Kage, *With Faith..., op. cit.*, pp. 60-64.

poder. Pero el gobierno liberal, que encabezaba William L. Mackenzie King, sólo contaba con la mayoría de un escaño en el parlamento federal. Jacobs estaba entonces en una posición que le permitía ejercer una gran influencia sobre su colega y amigo, el ministro de Inmigración, para que se cumplieran las promesas que su partido había hecho en la campaña electoral, comprometiéndose a mejorar las disposiciones que habían determinado hasta entonces la política inmigratoria. Jacobs estaba respaldado en sus esfuerzos por su colega Peter Bercovich, diputado del Partido Liberal en el parlamento de la provincia de Quebec a partir de 1916, y que también fue reelegido varias veces. Bercovich, al igual que Jacobs, combinaba sus obligaciones para con su partido con las comunitarias, y en 1920 era el primer presidente de la JIAS. Entre 1922 y 1926, la organización de ayuda a los inmigrantres, con la ayuda de las demás instituciones, logró la entrada anual de varios miles de judíos, eximiéndoles de algunas de las órdenes vigentes, que no podían cumplir por razones que estaban más allá de su voluntad. Los activistas judíos consiguieron en este terreno lo mismo que lograron los representantes de las empresas de ferrocarriles, que estaban también interesados en que se permitiera la entrada al país de algunas categorías de inmigrantes —como los miembros de la secta menonita—, que se consideraban «no deseados». Entre los beneficiados por la mediación de las organizaciones judías se contaron unos 2.600 refugiados de la URSS en Rumanía, así como unos 1.500 emigrantes que estaban retenidos en los puertos de Europa después de que los legisladores de los Estados Unidos adoptaran en 1924 su drástica ley de cuotas. Otros miles de inmigrantes judíos lograron entrtar en esos años por ser familiares de personas ya establecidas[11].

La participación directa de diputados judíos en la lucha por lograr concesiones a la inmigración judía continuó en 1926, pero las condiciones políticas eran entonces menos propicias. Una reunión con el ministro de Inmigración y sus ayudantes, en la cual participó una amplia delegación de dirigentes judíos —incluidos todos los diputados judíos de las cámaras legislativas —no logró hacer extensivas a 1927 las facilidades que se habían logrado en los años anteriores. Pero ni siquiera entonces pusieron sus partidarios o sus adversarios en entredicho la legitimidad

[11] J. Kage, *ibid.*, pp. 69-87; S. Belkin, *Through Narrow..., op. cit.*, pp. 132-148; S. E. Rosenberg, *The Jewish Community, op. cit.*, vol. II, pp. 39-40.

de la acción de los políticos judíos a favor de su colectividad, y éste es uno de los síntomas del arraigo de los judíos, como individuos y como comunidad, en el panorama político y social de Canadá. Este arraigo también lo ponen de manifiesto los datos del censo nacional de 1931, en esta ocasión con respecto a su participación en la clase profesional. Los judíos ocupaban un lugar destacado entre los abogados, los médicos, los profesores de letras y los periodistas en las ciudades en las que habitaban, y aunque su participación en la ingeniería y en profesiones tecnológicas era todavía escasa, el gran número de estudiantes universitarios judíos que en ese momento se estaba formando era indicio de su inminente participación también en estas profesiones modernizadoras. La integración de los judíos se hacía notar también en el terreno cultural, especialmente en la parte anglosajona de la cultura nacional, pero su aporte creativo a la literatura canadiense tardaría todavía una generación más en ponerse de manifiesto[12]

Las fases de consolidación institucional en los terrenos religioso, recreativo, económico y político en que se encontraban los judíos de Canadá en la tercera década del siglo resultaron decisivas para su futuro. Las organizaciones creadas estaban al servicio de una colectividad que había crecido entre los censos nacionales de 1921 y 1931, de 126.726 personas a 156.726. En el marco de la sociedad canadiense, los judíos llegaron a formar, por su importancia numérica, la cuarta comunidad de minorías no francesas o británicas. En el mundo judío, la comunidad canadiense era todavía una de las más jóvenes y menos conocidas, y se la consideraba tan relacionada con su gran vecina al sur que a menudo incluso se la confundía con ella. Pero por su especial situación entre dos culturas nacionales, el judaísmo canadiense constituía, ya en esos años, una modalidad muy especial de la presencia judía en América[13].

[12] S. Belkin, *Through Narrow...*, *op. cit.*, pp. 149-155; L. Rosenberg, *Canada's Jews*, *op. cit.*, pp. 190-193; M. D. Waddington, «Canadian literature», en *EJ*, vol. 5, pp. 114-116.

[13] L. Rosenberg, *Canada's Jews*, *op. cit.*, pp. 10-12. Las colectividades alemana, escandinava y ucraniana antecedían a la judía en el orden de importancia numérica, mientras que la polaca, italiana y rusa la sucedían. El total de los franceses llegó entonces a 2.927.990 personas, y el número en total de ingleses, escoceses e irlandeses a 5.318.577. El total de inmigrantes judíos entre 1921 y 1931 llegó a 42.018 personas. Pero en la misma década emigraron a los Estados Unidos 30.530 judíos; de ellos, 2.459 nacidos en Canadá. Véase L. Rosenberg, *ibid.*, p. 147.

RESUMEN: TRES DIÁSPORAS JUDÍO-AMERICANAS

Más de un siglo y medio transcurrió entre la guerra de liberación de los Estados Unidos, que marcó el comienzo de la independencia en la historia del continente, y la grave crisis económica que se inició en 1929, precisamente en los Estados Unidos, y que abarcó al mundo entero. Estos años fueron testigos del trasplante a América de comunidades judías de casi todas las diásporas del Viejo Mundo: de Marruecos y Europa occidental, del Oriente Próximo y, sobre todo, del centro judío más extenso, Europa oriental. Las etapas de este trasplante fueron bastante parecidas a las que pasaron otras colectividades de inmigrantes: primero llegaron elementos jóvenes y audaces, a veces ya parcialmente desarraigados de su cultura ancestral, y a ellos les siguieron sus familiares y coterráneos menos atrevidos. La crueldad de los sucesos políticos y las persecuciones aceleraron el ritmo, empujando también a muchos de los indecisos a abandonar su hogar. Aunque la sensación de desarraigo del suelo natal y la que producía el encuentro con el nuevo medio diferían de un inmigrante a otro, siempre se vieron acompañadas de la esperanza de encontrar en la soñada América países más hospitalarios y de mayores recursos que el que había quedado atrás. Una esperanza que en la mayoría de los casos no se vio defraudada.

El comportamiento de estos emigrantes judíos al abandonar sus comunidades de origen fue fundamentalmente el mismo. Todos ellos llevaron a los países donde fijaron su nueva residencia, ya fuera en América del Norte o del Sur, sus tradiciones locales, que diferenciaban una colectividad judía de otra. No las perdieron en el proceso del trasplante, y el judaísmo que se esforzaron por transmitir a sus hijos llevaba el color y el sabor de las comunidades de origen, aunque ya atenuados por

las influencias del nuevo medio donde transcurría ahora su existencia. La heterogeneidad de las colectividades judías era mayor en América Latina, adonde llegaron sefardíes occidentales, sefardíes de África del norte y de Turquía, judíos orientales de Oriente Medio y ashkenazíes de todas las regiones de Europa. Esta diversidad era más reducida en los Estados Unidos, donde el puñado de sefardíes y judíos orientales que se instalaron no alteró la composición bipolar de alemanes y centroeuropeos por un lado, y europeos orientales por el otro. En Canadá, la variedad era aún más restringida, pues a los pocos sefardíes occidentales que se habían asentado ya en el siglo XVIII no les siguieron otros sefardíes o judíos orientales, y la presencia de judíos de Europa occidental era también de poca envergadura. En la generación inmigrada y en la que la sucedió, el origen común generó una similitud entre los judíos radicados en los extremos norte y sur del continente, mayor que la que existía entre ellos y sus vecinos inmediatos oriundos de otras diásporas. Precisamente esta semejanza de idioma, mentalidad y cultura, hace que resulte de gran interés observar las diferencias que causaron entre ellos las sociedades receptoras.

El postulado de la soberanía de los pueblos, encarnado en el régimen republicano, es en América el denominador común para todo el continente, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. Brasil y Canadá, monarquía y colonia que evolucionó a Dominion respectivamente, fueron en apariencia una excepción a esta regla, pero de hecho la confirmaron no sólo en la etapa republicana, que fue tardía en sus respectivas historias nacionales, sino también por el constitucionalismo que caracterizó a sus etapas pre-republicanas. Dentro del marco de esta conformidad, nada sorprendente, porque constituye la base de la legitimidad de su independencia nacional, cada pueblo desarrolló su régimen propio, moldeado por su peculiar composición étnica y por la herencia social, religiosa y cultural que determinó su historia. La influencia de estos factores en la integración de los inmigrantes y en los cambios acaecidos entre ellos fue decisiva.

Los judíos, que constituían a la sazón los únicos inmigrantes no cristianos destacados en el continente, se encontraron en una situación muy distinta según cual fuera su nuevo país de residencia. Los Estados Unidos, que hacían una separación total entre el gobierno temporal a todos sus niveles y las religiones institucionalizadas como medida indispensable para garantizar la unión dentro del pluralismo religioso de su socie-

dad, mantenían sin embargo una actitud favorable hacia la religión. *In God We Trust* («En Dios confiamos»), dice el lema inscrito en el símbolo más explícito del Estado, la moneda nacional, el dólar. El judío estaba, por consiguiente, plenamente legitimado para desarrollar sus instituciones propias, a pesar de que tenía todavía que encarar discriminaciones por parte de los que seguían pensando en los Estados Unidos como nación cristiana. La religiosidad de la sociedad general ofrecía un gran incentivo para hacer manifiesta la suya por medio de sus templos y sinagogas. En el México revolucionario, que también hacía la separación entre Iglesia y Estado, la situación era diametralmente opuesta. Al hacerse cargo de la lucha histórica del reformismo contra la Iglesia católica, la única visible, la Revolución se lanzó en su virtual persecución, provocando una guerra civil –la de los «Criateros»– y una huelga sacerdotal única en su género, que duró unos tres años (1926-1929). La ideología atea sobre la que se fundó esta lucha atañía también a la religión judía. A pesar de no estar sometidos a ninguna persecución, los judíos se vieron sin embargo obligados a acatar las leyes revolucionarias, que les vedaban la celebración pública de su culto. Cuando los ashkenazíes construyeron su sinagoga mayor en los años cuarenta, la ocultaron detrás de una fila de casas residenciales. La separación de Iglesia y Estado no supuso, por lo tanto, ningún apoyo a la legitimidad de la existencia y a la integración judía en México[1].

Canadá, con su sistema religioso bipolar oficial, creaba condiciones de existencia para los judíos que eran distintas de las de Argentina, donde regía otra dualidad. Aquí liberales y conservadores diferían en su interpretación del sentido de la constitución, que disponía que «el gobierno federal sostiene el culto Católico Apostólico Romano» y que el presidente (al igual que el vicepresidente) tiene que «pertenecer a la comunión católica» y ejercer los derechos del patronato nacional de la Iglesia. Para los liberales estas disposiciones no indicaban más que un apoyo *material* («sostiene»), y eran prueba de la supremacía del Estado sobre la Iglesia, no mermando en lo más mínimo el carácter laico de la República Argentina. Para los clericales, éstos y otros artículos de la constitución definían fielmente el carácter católico del pueblo y de su Estado, relegando implícitamente a los no católicos al estatus de simples tolerados. Des-

[1] A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929, sus antecedentes y consecuencias*, México, 1966, pp. 95-130 y *passim*.

de la sexta década de la pasada centuria hasta el final de la tercera del siglo XX, predominó la interpretación liberal, lo que facilitó el arraigo de los judíos. Pero incluso en esos mismos años subsistía también la otra tendencia, que se vigorizó por el incremento del naciente nacionalismo. Los judíos se vieron compelidos a aliarse con los primeros, que sostenían la legalidad de su posición de ciudadanos argentinos iguales; sin embargo, su énfasis sobre el laicismo de la sociedad argentina no creaba una legitimidad —y por consiguiente tampoco un estímulo— a la perpetuación de la singularidad religiosa judaica[2].

El espíritu laico dominante en la nación uruguaya y la profunda tolerancia de la chilena —a pesar de disposiciones clericales vigentes en la constitución de esta última hasta 1923— crearon una situación muy diferente para los judíos en estos dos países, donde la población católica, al igual que en el resto de América Latina, era preponderante.

Las posibilidades con que contaban los judíos de defender sus intereses por medio de la acción política estaban relacionadas con la legitimidad de su particularidad religiosa, pero dependían en último término de la cultura política de cada nación. Mientras que en los Estados Unidos el principio de la soberanía nacional se concretaba a través de la participación popular en el proceso electoral y político (a pesar de la flagrante transgresión de la misma que suponía la exclusión de hecho de los negros), la realidad en América Latina era muy distinta. La herencia social de la época colonial —la concentración del poder y de los bienes materiales en manos de oligarquías tradicionales— dificultaba el acceso del inmigrante a la esfera política y, por consiguiente, disminuía su interés en la política nacional. La igualdad de derechos personales prometida en la constitución a todos los «habitantes de la Nación» argentina (artículo 26), sin que éstos tuvieran que nacionalizarse ni se les animara en ese sentido, satisfacía a las masas de inmigrantes de todos los orígenes: los magros derechos políticos, que a los nativos se les negaban de hecho por varios procedimientos, no estaban proporcionados a los deberes. Esta situación contaba con el beneplácito de la oligarquía dominante en la sociedad receptora. La ilegitimidad de la participación del

[2] El debate y la lucha en torno a la Ley de Educación Común durante un siglo revela esta dualidad en la nación argentina. Véase G. Weinberg, *Debate parlamentario sobre la ley 1420,* Buenos Aires, 1956; H. Avni, «Religion at government schools, a century of argentinian jewry's experience», en *Yearbook of the Encyclopaedia Judaica* (1988), pp. 164-172.

extranjero inmigrado en la política nacional en los países «indo-americanos» era todavía más explícita. En Canadá, que contaba con una tradición política británica y un particularismo étnico y cultural de franceses y anglosajones, la legitimidad y las posibilidades de acción política por parte del inmigrante nacionalizado se acercaban —y a veces hasta superaban— a las de los Estados Unidos. El mayor o menor grado de legitimidad de sus características y de sus posibilidades de acción política colectiva crearon importantes diferencias en las nuevas comunidades judías que se establecieron en el continente americano.

La economía nacional era otro factor de gran influencia en el desarrollo de esas diferencias. La economía exclusivamente agropecuaria de los Estados Unidos antes de que se iniciara en ese país la era industrial, que siguió siendo por otra parte preponderante en Canadá paralelamente a los esfuerzos de industrialización, dejaron una impronta determinante en la vida económica de la mayoría de los pueblos latinoamericanos. La opción de crear comunidades judías rurales se presentó como una realidad en países como Argentina, Brasil, Uruguay y Canadá, donde la agricultura no se basaba en mano de obra indígena. La ideología del retorno al cultivo de la tierra, a semejanza de lo que había sido su vida ancestral en Tierra Santa, animaba a todos los involucrados en los proyectos de asentamiento agrícola. Las decepciones —inclusive en los Estados Unidos— provinieron parcialmente del hecho de que la imagen bíblica de una vida rural en la cual «cada uno se sentará debajo de su vid y debajo de su higuera» (Miqueas, 4, 4), produciendo para mercados locales y conocidos, no coincidía con la realidad de una agricultura extensiva orientada al monocultivo y a la producción a gran escala para un mercado mundial que exponía al agricultor a azares especulativos. En Canadá, a la magnitud de las extensiones cultivadas por cada colono, que ya dificultaban de por sí el desarrollo de una vida comunitaria estrecha, vino también a añadirse la política oficial de alternar los lotes concedidos a individuos de un grupo nacional con los de otros. Sin embargo, el impacto de la clase rural judía sobre las comunidades en estos países fue palpable, y se destacó como un factor importante especialmente en Argentina. El hecho de que las colonias judías de este país estuvieran concentradas y cubrieran grandes territorios en las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos y Santa Fe, formó de hecho sociedades mayoritarias judías en las zonas mencionadas, aunque moldeadas por las condiciones del campo y de costumbres gauchas, el sello de este am-

biente mayoritario judío se reflejaba en las generaciones de colonos nativos todavía mucho tiempo después de haber abandonado estas colonias[3].

Esta singularidad de la sociedad judía argentina –y en menor medida la del estado gaucho de Brasil, Río Grande do Sul– fue en gran medida producto de la obra del barón Maurice de Hirsch. Tanto en estos países como en los Estados Unidos y en Canadá, el barón jugó un papel destacado ayudando a las incipientes instituciones judías a echar raíces. Pero la forma que tomaron las organizaciones reflejaban la dinámica de la vida pública judía local, así como las peculiaridades de las sociedades generales en que ésta se desarrollaba. Por ejemplo: la tradición individualista imperante en Estados Unidos por un lado, y el apoyo legal al cooperativismo en Argentina por el otro, influyeron respectivamente en la vida institucional judía. Estas características, a su vez, eran elementos culturales de las sociedades nacionales, que en su conjunto constituían la mayor contribución a las diferencias que iban distinguiendo a las diversas comunidades judías de América.

Al cabo de cierto tiempo, cualquier inmigrante adquiere costumbres y rasgos del lugar donde se ha instalado, y pierde algunos de su país de origen. Ambos procesos tienen como resultado el dificultarle una posible reintegración en su sociedad de procedencia. El inmigrante judío, que tal vez más que cualquier otro llegó a América con intención de radicarse definitivamente, se hizo también rápida y voluntariamente receptivo a lo que la nueva tierra le ofrecía, sin abandonar por ello lo que le resultaba más significativo y querido de su herencia milenaria. La demanda que se le hacía, a él y a todos los demás inmigrantes –que perdiera su idiosincracia en la canasta común de un *melting pot* o «crisol de razas»–, era ajena a su voluntad, así como a la realidad social y psicológica de muchos otros inmigrantes. Su condición de no cristiano, y el hecho de ser en muchas partes objeto de persecución, obligaba al inmigrante judío a tener una mayor cohesión con el grupo, lo que se reflejaba en su vida institucional.

Cuando comenzó la gran depresión de 1929, ya se habían consolidado en el continente americano comunidades judías bien arraigadas. A través de las de América Latina se habían renovado las relaciones del

[3] Véase, por ejemplo, N. Rapoport, *Desde lejos y hasta ayer*, Buenos Aires, 1957, pp. 10-12, 53-61.

pueblo judío con las culturas ibéricas. En casi todas las naciones americanas hubo judíos que lograron ocupar posiciones de importancia, y en Estados Unidos y Canadá –y a mucho menor escala en Argentina– los judíos adquirieron un cierto peso político como grupo. El futuro les obligaría a echar mano de todos estos logros para hacer frente a las tempestades que reservaba la historia al pueblo judío durante las dos décadas siguientes.

TERCERA PARTE

TIEMPOS DE TEMPESTAD: 1930-1950

TERCERA PARTE

TIEMPOS DE TEMPESTAD: 1930-1950

INTRODUCCIÓN: LOS DESAFÍOS

Sólo transcurrieron 20 años desde el comienzo de la peor crisis económica que ha conocido la historia contemporánea hasta que el mundo quedó dividido por un «telón de acero» y una «guerra fría». En este breve período, toda América cayó en el abismo de la miseria, el desempleo y el hambre, pero también pudo aprovechar las oportunidades que acompañaron a la hecatombe mundial en la que sólo su mitad septentrional tomó parte directa. Esa misma zona se transformaría en líder del mundo occidental. El epicentro de todos estos trastornos era, sin duda, los Estados Unidos, pero sus efectos sacudían a las demás naciones americanas.

En esos mismos años, apenas afianzadas la segunda o tercera generación de los judíos más veteranos del continente, y cuando todavía había muchos otros recién llegados, las comunidades tuvieron que afrontar una serie de crisis más agudas y numerosas que los demás americanos. La primera, la económica, fue común para ellos y para los demás grupos de la sociedad. Pero la profundidad del sufrimiento común hizo que se revelaran hondos yacimientos de prejuicios contra ellos, de los cuales emergió un odio profundo que ponía en entredicho su propia supervivencia. La crisis económica sirvió también como caldo de cultivo en el que se incubaron el rechazo y el odio importados de Europa. Así, mientras el mundo libre, y América con él, tenían que enfrentarse al nazismo como fenómeno político y militar, este enfrentamiento significaba para los judíos la lucha contra una erupción de veneno letal que destruyó en Europa cuanto cayó en sus manos y, al ejercer su influencia al otro lado del océano, amenazaba la existencia de los judíos también en tierras americanas. La crisis económica, el antisemitismo nazi y el antisemitismo au-

tóctono, representaron, en consecuencia, para las comunidades judías de América, una dramática cadena de desafíos a los que se vieron obligados a responder.

A ellos se sumaban el reto que suponía el sufrimiento de sus hermanos y otros familiares en el Viejo Mundo. Las persecuciones que se desataron contra los judíos en Alemania resultaron no ser más que el preludio de lo que los alemanes y sus colaboradores de otras naciones harían sufrir después a todas las colectividades de Europa. La salida obvia era la huida a tiempo, y la inmigración al continente americano podría haber sido la solución. Más tarde, en plena guerra, cuando se conocieron los alcances mortales de las medidas tomadas contra los judíos, el rescate de las víctimas pasó a depender de la intervención efectiva por parte de América, y, al terminar la hecatombe y revelarse la enormidad de los horrores cometidos, América volvió a convertirse en punto de mira de los supervivientes, que cifraban sus esperanzas en que el Nuevo Mundo les ayudara a rehabilitarse. Todas estas peticiones y anhelos supusieron para las naciones de América un desafío que puso a prueba su actitud hacia los judíos. Para las colectividades judías, el mayor reto consistía en demostrar hasta qué punto eran capaces de superar las dificultades aparentes, y aun reales, que obstaculizaban el rescate de sus correligionarios.

La saturación de los mercados de trabajo durante la crisis económica de los treinta, la necesidad en que se vieron los aliados durante la contienda de concentrar todos sus esfuerzos en el campo de batalla sin desviarlos hacia otros objetivos, y los problemas de desempleo involucrados en la desmovilización y en el retorno a una economía de tiempos de paz: todos estos factores y argumentos se utilizaron para contener la inmigración y, por consiguiente, impedir la salvación de judíos. Todos ellos tenían que ser relegados a un segundo plano si se quería rescatar verdaderamente a las víctimas del antisemitismo. ¿Hasta qué punto lo lograron las comunidades?

El sufrimiento de los judíos en Europa constituyó para los sionistas la prueba definitiva de lo urgente que era recuperar la soberanía judía en su tierra ancestral. Un estado judío habría podido ofrecer asilo propio al menos a una parte considerable de los refugiados antes de la guerra y a los supervivientes en el período que la siguió. Esta reclamación, a la que se opusieron los antisionistas desde los albores mismos del sionismo, representó el mayor reto que tuvieron que afrontar los judíos des-

pués de la guerra. ¿Cómo respondieron? ¿Qué papel desempeñaron las naciones de América en la resurrección política del pueblo judío?

La cuarta y quinta década del siglo constituyeron, sin lugar a dudas, una época crucial en la historia contemporánea de la humanidad y, por lo tanto, de América. Los judíos sufrieron en ese mismo tiempo el peor desastre que jamás habían sufrido, y lograron asimismo la independencia política que habían perdido 19 siglos antes. ¿Qué impacto tuvieron todos estos acontecimientos de la historia americana y de la judía en las comunidades y los individuos judíos americanos?

I

EN LA ERA DEL NAZISMO: 1930-1945

Crisis y expansión

El jueves 24 de octubre de 1929 –el «jueves negro»– se hundió la bolsa de Nueva York. En los días y semanas siguientes se derrumbaron los valores de las acciones en las bolsas de Montreal y Quebec, así como en otras del mundo capitalista. La retracción crediticia y la drástica reducción del poder adquisitivo de las masas en Europa y en América incrementaron los despidos y el paro, causando a su vez un descenso en la demanda de artículos manufacturados y productos agrícolas. El equilibrio entre el valor de las inversiones, el costo de la producción, los precios y el consumo se había roto. La República Argentina, cuyos agricultores vieron bajar en 1930 el precio del trigo para la exportación de 106,6 pesos la tonelada a 58 pesos, no pudo seguir importando de Europa los productos industriales que su población necesitaba; Brasil y Cuba, dependientes de la exportación del café y del azúcar, respectivamente, no lograron atenuar la caída de los precios de estos productos ni siquiera destruyendo una enorme parte de sus cosechas; Canadá, aliviada parcialmente de la crisis por el incremento del valor del oro que abundaba en sus minas, compartía en sus provincias agrícolas las penurias de Argentina, agravadas por la prolongada sequía que las azotaba. El número de parados en Estados Unidos alcanzó en el verano de 1932 la enorme cifra de 13.000.000 de trabajadores, un cuarto de la población activa; una buena parte de los que sí trabajaban, por otra parte, cobraban sueldos miserables. América y el mundo estaban en bancarrota.

El hambre castigó primero a los débiles. Muchos judíos recién inmigrados, que se encontraban en la primera etapa de su aclimatación al

nuevo país y a menudo fuertemente endeudados, perdieron sus medios de subsistencia. En Buenos Aires, la Cocina Popular, que había ayudado a judíos indigentes desde su fundación antes de la Primera Guerra Mundial, se vio inundada de trabajadores, artesanos y comerciantes desempleados y empobrecidos. Muchos dormían en las plazas públicas. Cuando corrió la voz, en febrero de 1931, de que el gobierno argentino estaba dispuesto a sufragar los gastos de repatriación de inmigrantes menesterosos, cientos de personas concurrieron al Hotel de Inmigrantes, intentando beneficiarse de la supuesta medida. La situación en Río de Janeiro y São Paulo era parecida; en Santiago de Chile, la organización comunitaria, Círculo Israelita, quebró; en Montreal, durante los años 1929-1933, las cantidades de dinero que la federación local adjudicaba a los parados judíos no dejó de incrementarse, y en 1933, gracias a la participación del gobierno canadiense, excedieron en más del doble a las de 1928. En los Estados Unidos, decenas de miles de comerciantes e industriales judíos perdieron todas sus inversiones, y en el momento mismo en que las fundaciones benéficas veían desaparecer sus fuentes de ingresos, aumentó enormemente la demanda de sus servicios. Los donativos al American Joint Distribution Committee, que siguió siendo la principal organización de ayuda de los judíos estadounidenses a las comunidades del Viejo Mundo, bajaron en 1931 a 701.705 dólares, y a sólo 385.225 en 1932, ¡y esto después de haber sido, en 1927, 4.583.760 de dólares! La comunidad reformista Emanuel, de Nueva York, tal vez la más rica de la ciudad, fue perdiendo a partir de 1930 a miembros que dejaron de pagar las cuotas, llegando en 1942 a contar tan sólo con el 56% de sus asociados previos[1].

En los dos primeros años de la crisis, la inmigración judía al continente continuó. Los familiares y coterráneos de inmigrantes ya radicados que habían conseguido permiso de entrada, aceleraron su traslado a pesar de las alarmantes noticias de paro y miseria que les llegaban. Según datos oficiales, en los años 1929/1930 y 1930/1931 entraron en los Estados Unidos (en el marco de la ley de las cuotas nacionales) 17.218 inmigrantes judíos, y en Canadá 7.585; según los informes de las organi-

[1] H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, pp. 381-385; Y. Bauer, *My Brother's Keeper,* Filadelfia, 1974, p. 306; E. Otry, «Jewish social welfare in Canada», en *Canadian Jewish Year Book,* 1939-1940, pp. 106-107; M Mayer, *Response to modernity, A History of Reform Movement in Judaism,* Nueva York, 1988, p. 353.

zaciones judías, a Argentina llegaron 11.358, a Brasil 5.498, y a Uruguay 2.850. Pero en los dos años siguientes todos estos países no aceptaron en conjunto más que a 17.628 judíos. Los nuevos reglamentos sobre inmigración, introducidos por los gobiernos y destinados a regir mientras durara la crisis, fueron la razón obvia de esta drástica disminución[2].

Por entonces, ya habían empezado a notarse en América Latina los primeros síntomas de la industrialización que llevó a la recuperación económica de algunas de las capas sociales en las que se encontraban muchos judíos. La retracción del comercio internacional (y la devaluación de hecho de la moneda nacional), abrió en los países mineros y agrícolas un mercado a la manufactura local. Los que podían satisfacer la demanda utilizando materia prima nacional resultaron favorecidos por la desaparición total o parcial de la competencia de productos importados. En consecuencia, se ampliaron las ya existentes hilanderías, las fábricas de tejidos, de calzados, de muebles, de confección y de artículos para el hogar. Algunos talleres de artesanos se convirtieron en pequeñas fábricas, y hubo comerciantes que emprendieron la producción de algunos de los artículos que anteriormente ellos mismos habían importado. Esta forma de desarrollo industrial, que en Argentina ya se había experimentado durante la Primera Guerra Mundial pero que quedó cortada en los años de la posguerra por la normalización del comercio internacional, continuó en la cuarta década del siglo ininterrumpidamente, gracias primero a la prolongada crisis, y luego a la guerra. Las instituciones financieras judías de Buenos Aires –bancos y cooperativas de crédito– se expandieron, proporcionando préstamos para la producción a una capa muy amplia de pequeños productores. El mismo fenómeno se dio también en otros países. En Chile, la crisis socavó la posición del «semanalero» –el vendedor ambulante a plazos–, forzándole a buscar y a encontrar nuevos cauces para sus energías en el sector industrial. Algo parecido ocurrió en México, donde el odio a los vendedores callejeros judíos, vigorizado por la crisis, llevó a su expulsión de los mercados públicos[3].

[2] L. Rosenberg, *Canada's Jews, op. cit.*, p. 134; J. Kage, *With Faith..., op. cit.*, pp. 94-97.

[3] V. M. Durand Ponte, «Prólogo», en *América latina en los años treinta,* México, 1977, pp. 16-22; Asociación Mutual Israelita Argentina, *Anuario 5714,* 1953-1954, «Banco Israelita del Río de la Plata», pp. 451-456. Entre 1932 y 1939 aumentó el número de accionistas, de 7.960 a 11.036, y el volumen de los préstamos de 6,3 a 21 millones

En los Estados Unidos, la crisis se produjo en el momento en que un gran número de hijos de inmigrantes empezaban su vida profesional después de haberse diplomado en universidades y otras instituciones. La competencia de sus colegas gentiles para alcanzar las relativamente escasas posiciones bien remuneradas en las empresas de altas finanzas y en la gran industria, a las que los judíos no tenían entonces acceso, los encauzó hacia empleos menores en la administración pública, en la docencia, en empresas de seguros, de contaduría, o, en relativamente menos casos, en la actividad profesional independiente como médicos, dentistas, ingenieros y abogados. La generación de trabajadores industriales y comerciales produjo una generación de «trabajadores de cuello blanco» sin dejar por elllo de existir.

La recuperación económica de algunas industrias en las que habían destacado los judíos dependía de cambios estructurales y de producción. La «industria de los sueños» —la cinematografía— fue una de ellas. La participación de judíos en esta actividad era preponderante en todos los niveles: desde Samuel Goldwyn y Louis Burt Mayer, propietarios de la Metro-Goldwyn-Mayer, y otras productoras semejantes que estaban en la cumbre de las empresas de producción más poderosas, pasando por una legión de autores, directores y artistas hasta los distribuidores y propietarios de salas de proyección. La extraordinaria expansión de esta industria, como de muchas otras, durante los alegres años veinte, quedó cortada por la crisis, y sólo se logró revitalizar actualizando sus productos e introduciendo modificaciones en los sistemas de distribución. Pero esta rama de producción, al igual que las demás, sufrió el influjo del «New Deal» —el nuevo trato—, la política económica iniciada por el presidente Franklin Delano Roosevelt[4].

La elección del presidente Roosevelt en noviembre de 1932 contó con los sufragios del 90% de los votantes judíos, que le siguieron con gran entusiasmo también en sus dos reelecciones, en los años 1936 y

de pesos. M. Benario, «El comercio y la industria judíos en Buenos Aires», en H. Triwaks (editor), *Cincuenta años de vida judía en la Argentina. Homenaje a El Diario Israelita*, Buenos Aires, 1940, pp. 274-283 (en yídish, resumen español, p. 75); M. Senderey, *Historia de la colectividad israelita de Chile, op. cit.*, pp. 102, 217-224.

[4] L. S. Swichkow y L. P. Gartner, *The History of the Jews of Milwaukee, op. cit.*, pp. 299-300; M. Vorspan y L. P. Gartner, *History of the Jews of Los Angeles*, Filadelfia, 1970, pp. 193-200. Véase también A. Bergman, *We're in the Money - Depression, America and its Films*, Nueva York, 1971, pp. XI-XXII.

1940. Su ascenso a la presidencia el 4 de marzo de 1933 facilitó el acceso de un gran número de judíos a altos cargos administrativos y políticos. En su equipo oficial y personal se destacaron Herbert Henry Lehman, que había acompañado a Roosevelt en el gobierno del Estado de Nueva York en los cuatro años que antecedieron a su elección como presidente, y que le sucedió en este importante puesto durante toda una década; Henry Morgenthau Jr., a quien Roosevelt confió la crítica cartera del Tesoro; Félix Frankfurter, uno de sus consejeros jurídicos, cuyo ascenso al Tribunal Supremo de la nación auspició el presidente. Asimismo, se encontraban en su entorno el experto en economía Bernard Baruch, el líder de los trabajadores de la confección Sidney Hillman, el Juez Samuel Rosenman y muchos otros. Pero más que por la elevada posición de estos judíos, gozaba el presidente Roosevelt de la confianza de las masas judías por las reformas que introdujo: su apoyo a las organizaciones obreras, la política destinada a vigorizar el poder adquisitivo del pueblo y el crédito facilitado a los pequeños y medianos productores, medidas todas ellas destinadas a combatir el paro en el sector urbano. Estas reformas daban fruto, y las masas de trabajadores y empresarios empezaron a salir lentamente de la crisis. Pero la recuperación no se alcanzó hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial, y sólo después de que el proceso de saneamiento sufriera un considerable retroceso que se extendió desde finales de 1937 hasta el otoño de 1939, volviendo a elevar el número de parados a 8,5 millones y hasta 10 millones, después de que había bajado ya a 7,5 millones[5].

La crisis política en Europa puso término a la crisis económica en todo el continente americano. La máquina bélica necesitaba de toda la capacidad de producción disponible, e incluso de la potencial, y el incremento de la demanda benefició a las naciones americanas. En los países beligerantes —Canadá desde el 10 de septiembre de 1939 y Estados Unidos desde el 7 de diciembre de 1941—, la movilización militar relevó del mercado de trabajo a casi a 1.000.000 de hombres en el primer país, y hasta a 11.000.000 en el segundo, creando una gran escasez de mano de obra. Las comunidades judías, que ya estaban entonces en pleno proceso de recuperación económica, resultaron hondamente afectadas. En Canadá se presentaron al servicio militar casi 17.000 jóvenes, un 10 %

[5] D. S. Wyman, *Paper Walls, America and the Refugee Crisis, 1938-1941,* Nueva York, 1986, p. 5; L. P. Gartner, «United States of America», *EJ,* vol. 15, pp. 1628-1631.

de la totalidad del judaísmo canadiense y hasta el 50 % de la población masculina en las edades correspondientes; el número de judíos estadounidenses movilizados llegó a 550.000. En ambos países, la presencia de judíos en las fuerzas armadas excedía su parte proporcional en la población. Los familiares de los enrolados, así como todas las comunidades de las demás naciones americanas, participaron en el esfuerzo de producción y en el auge económico que desencadenó la guerra[6].

La recuperación económica tuvo una influencia fundamental en la vida privada y comunitaria de los judíos. Muchos de ellos se mudaron a otras zonas de residencia y pasaron a formar parte de nuevas clases sociales. En Estados Unidos, las diferencias entre los judíos de origen alemán y los de Europa oriental se atenuaron considerablemente por el cambio generacional que estaba teniendo lugar durante esa misma época. En Canadá y América Latina dominaba todavía la primera generación, y el alivio económico afianzaba las estructuras anteriores, tanto a nivel mental y personal como a nivel comunitario. Una ola de construcciones públicas –edificios comunitarios, sedes de organizaciones bancarias, sinagogas y escuelas– se expandió por las comunidades de Argentina, Chile, México y Brasil. En los Estados Unidos, donde había tenido lugar un desarrollo parecido ya en los años veinte, la recuperación económica se manifestó más en la consolidación de instituciones ya existentes y en la necesidad de acompañar a sus miembros en su proceso de relocalización en las zonas residenciales de los alrededores de la ciudad.

En todas las comunidades del continente se presentó el problema de la educación judaica como un desafío preponderante. La crisis de los valores religiosos, causada especialmente en los Estados Unidos por la excesiva «americanización» materialista, tanto durante los años de afluencia como en tiempos de la crisis económica, despertó la inquietud del liderazgo comunitario en este país, y le motivó a emprender una actividad acelerada en el campo educativo. También en las comunidades de América Latina hubo un puñado de activistas que trataron de llenar el hueco que habían dejado muchos de los padres en la educación judía de sus hijos, por estar demasiado involucrados en sus preocupaciones económicas. En esta época, la enseñanza judía estaba todavía en manos de maestros inmigrantes, pero empezaba ya a hacerse evidente que era

[6] L. P. Gartner, *ibid.*, p. 1633; S. E. Rosenberg, *The Jewish Community of Canada*, *op. cit.*, vol. II, pp. 92-93.

necesario formar a un personal docente local, y, de hecho en los Estados Unidos y en Argentina se dieron entonces los primeros pasos en este sentido[7].

Pero sobre toda esta actividad comunitaria y educativa pesaba la sombra del reto que suponía la enemistad que tuvieron que afrontar todas las comunidades durante la era del nazismo.

Frente al antisemitismo alemán

El nombramiento de Adolfo Hitler como canciller de la república alemana el 30 de enero de 1933, llevó el antisemitismo nazi al poder. La guerra que ya en 1923 había declarado Hitler al pueblo judío en su libro *Mi lucha,* se convirtió a partir de entonces en la política oficial del estado alemán. Con ello, se iniciaba la peor forma de antisemitismo estatal que haya conocido la historia judía.

El objeto inmediato del ataque eran los 560.000 judíos que había en Alemania, pero el fin declarado era la derrota completa de lo que los antisemitas creían una realidad política vigorosa, «el judaísmo internacional». Las medidas iniciales que se tomaron fueron la declaración de un boicot total a todos los negocios y servicios profesionales de judíos en Alemania a partir del 1 de abril de 1933, el incremento de violentos ataques a transeúntes judíos en las calles y la planificación de una amplia legislación que expulsara a la «raza semita» de todos los sectores de la vida nacional. Estas medidas iban acompañadas de diatribas contra el judaísmo mundial. Las noticias que llegaron a América sobre la violencia y la determinación del régimen nazi de implementar su ideología antisemita, conmocionaron a las comunidades judías de todo el continente. El paso inmediato y espontáneo fue la protesta. Miles, e incluso decenas de miles de judíos, se reunieron en asambleas desde Buenos Aires y Santiago de Chile hasta Montreal y Vancouver, creyendo que la alerta de la opinión pública en los países democráticos frenaría el ataque.

[7] A. M. Dushkin, *Living Bridges - Memoirs of an Educator,* Jerusalén, 1975, pp. 144-172; M. Mayer, *Response to Modernity..., op. cit.,* pp. 340-346; J. Mendelsohn, «El seminario hebreo de maestros», en *Asociación Mutual Israelita Argentina, Anuario 5714,* 1953-1954, pp. 173-190; J. Finkelstein, «Veinte años de ZWISCHO», *ibid.,* pp. 191-210 (en yídish).

Los acompañaban muchos simpatizantes no judíos que, junto con ellos, denunciaron las atrocidades nazis y reclamaron que las naciones libres de América combatieran las persecuciones raciales en Alemania, reñidas con la dignidad humana. Las protestas se extendieron y abarcaron, durante 1933 y 1934, a varios círculos de obreros y grupos profesionales en los Estados Unidos y algunos países de América Latina. Pero ya en estas protestas se dejaban de ver la diversidad ideológica y las rivalidades institucionales que imperaban en las comunidades judías. Como se trataba de asociaciones voluntarias, carentes de una autoridad coercitiva que pudiera coordinar sus actividades, no se logró una reacción mancomunada. El intento de declarar el boicot al comercio exterior alemán fue un ejemplo cabal de esta situación.

Como represalia al boicot a los judíos en Alemania que se anunció en marzo de 1933, la Asociación Judía de Veteranos de Guerra de los Estados Unidos declaró la prohibición de comprar productos alemanes. En mayo siguió sus pasos el periodista Abraham Koralnick, fundando su Liga Americana para la Defensa de los Derechos Judíos, que seis meses después fue sustituida por la más amplia y menos sectaria Liga para la Defensa de los Derechos Humanos. Esta última continuó su existencia independiente a pesar de que dos organizaciones importantes –el Congreso Judío Americano y el Comité Obrero Judío– emprendieron la misma campaña. El movimiento favorable al boicot a Alemania abarcó al Congreso Judío Canadiense, que se reorganizó en Montreal en enero de 1934, al Comité Contra el Antisemitismo y la Persecución de los Judíos en Alemania, que que se había constituido en 1933 en Buenos Aires. La Cámara de Comercio Israelita en México y otras organizaciones similares en países latinoamericanos. Pero contó con la oposición de la Orden B'nai B'rith y del American Jewish Committee, en Estados Unidos, junto con otras importantes organizaciones en Europa, como por ejemplo la Alliance Israélite Universelle, de Francia. La Organización Sionista, que trataba de rescatar los bienes de los refugiados del régimen nazi que estaban asentándose entonces en Tierra Santa, y no podía lograrlo más que aceptando productos de la industria alemana a cambio de parte de las propiedades que estos refugiados habían dejado en Alemania, actuaba de hecho contra el boicot. La falta de unanimidad institucional era, por lo tanto, evidente.

Los resultados de la lucha económica fueron limitados, a pesar de que se consiguió la adhesión de organizaciones tan importantes como la

American Federation of Labor, que tomó y ratificó varias veces la resolución de boicotear los productos alemanes hasta que el régimen nazi dejara de perseguir a los dirigentes obreros y a los judíos. Las apelaciones personales a dueños de grandes almacenes, comerciantes y profesionales judíos para que sustituyeran los artículos importados de Alemania por productos de otras naciones, tropezaban con intereses comerciales particulares que a veces, como en el caso de los importadores exclusivos, resultaban vitales para los implicados. Las organizaciones no podían compensar las pérdidas materiales que los que respondieran al boicot estaban llamados a sufrir. Había grupos de voluntarios que desfilaban en piquetes frente a las tiendas cuyos dueños se negaban a plegarse al boicot, y trataban de convencer directamente a la clientela de la inmoralidad del comercio con un régimen racista, pero muchas veces terminaron detenidos por pertubar el orden público. Esto ocurrió incluso en ocasiones en que los manifestantes eran de edad y famosos, como en el caso de la esposa del rabino Stephen Wise, presidente del Congreso Judío Americano, que fue arrestada el 26 de diciembre de 1935. En Buenos Aires, la presión personal se ejercía a través de la prensa judía y de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DATA), que reemplazó en 1935 al Comité contra el Antisemitismo; pero no siempre los esfuerzos que se hicieron para convencer a los recalcitrantes se vieron coronados por el éxito. Esta campaña reflejó, tanto a nivel institucional como personal, lo limitadas que son las posibilidades operativas de organizaciones voluntarias cuando se ven obligadas a enfrentar la beligerancia de organismos estatales. La fuerza de la reacción de las comunidades judías en América –y en el resto del mundo– al ataque estatal nazi, no era, ni podía ser comparable a la de este último[8].

El boicot tocaba una fibra sensible en la textura de las relaciones entre Alemania y las naciones de América. El III Reich reconocía su necesidad de fomentar el comercio exterior, fundamentalmente para la consolidación del régimen y la posterior consecución de los fines de grandeza que perseguía. Para cumplir ésta y otras tareas, los nazis se proponían conseguir el respaldo de la numerosa población de origen

[8] M. R. Gottlieb, *American Anti-Nazi Resistence 1933-1941, An Historical Analysis,* Nueva York, 1982, pp. 15-24, 45-95, 322-340; D. Silberklang, «Boicos, Anti-Nazi», en I. Gutman (editor), *Encyclopaedia of the Holocaust,* Nueva York, 1990, vol. I, pp. 237-238; «Events of the Year», en *AJYB,* vol. 36 (5695, 1934-1935), pp. 123, 127.

alemán radicada en el continente americano. Esta última se componía de muchos millones de inmigrantes y de descendientes de los alemanes que habían llegado a los Estados Unidos durante el siglo XIX y comienzos del XX, de cerca de medio millón que, según el censo nacional de 1931, vivían en Canadá, y de más de un millón de individuos que, según cifras de la Ausslandsorganisation, la agencia del partido nazi para los alemanes afincados en el exterior, residían en los países latinoamericanos en 1936. La mayoría absoluta no eran ciudadanos del Reich –*Reichsdeutsche*–, sino lo que los nazis consideraban como miembros del pueblo alemán por su raza, *Volksdeutsche*. Muchos de estos alemanes conservaban su cultura y su identidad gracias a una red de colegios, parroquias y organizaciones culturales y caritativas, así como a una prensa propia de amplia difusión. Para mantener su adhesión a la patria alemana, contaban con el asesoramiento de dos organizaciones importantes creadas en 1880 y en 1917, respectivamente. Toda esta población, así como su estructura comunitaria, era lo que los nazis querían ganar para su causa[9].

La presencia de células organizadas del Partido Nacional Socialista alemán ya se había detectado en varios países del continente en los años que antecedieron a su subida al poder en Alemania. Los nazis, al haber pasado a representar oficialmente a la patria y por lo tanto a dominar la infraestructura estatal –el servicio diplomático, los servicios secretos, una red de propaganda pública u oculta, la posibilidad de gratificar con honores y beneficios materiales a sus simpatizantes–, estaban ahora en posición de ganarse la adhesión de elementos burgueses, conservadores y monárquicos de las comunidades alemanas. El resentimiento de tales individuos por la derrota de Alemania y también por la sustitución de la monarquía imperial por la república, venía a incrementarse a sus expectativas materiales, convirtiéndolos en un instrumento en la transformación de sociedades alemanas en organizaciones nazis. Los desfiles de sus miembros uniformados y el culto a las insignias del nuevo régimen, pasaron a formar parte muy destacada de la vida de las instituciones que estos elementos habían copado.

[9] L. Rosenberg, *Canada's Jews, op. cit.*, p. 42; A. Frye, *Nazi Germany and the American Hemisphere, 1933-1941,* New Haven, 1967, pp. 16-17, 64. El número de *Reichsdeutsche* en América Latina llegó a unos 100.000. El *Volksbund fuer das Deutschtum im Ausland* de Berlín fue fundado en 1880, y el *Deutsches Ausland Institut* de Stuttgart, en 1917.

En los Estados Unidos, los nazis no tenían muchos adeptos declarados. La gran mayoría de los simpatizantes, instigados por periódicos locales publicados bajo los auspicios secretos del Ministerio de Propaganda alemán y por material impreso que les llegaba desde el Reich, optaron por expresar su apoyo a la causa nazi de forma indirecta. Los estadounidenses de origen alemán destacaron entre los partidarios de las tendencias aislacionistas en la política nacional, así como entre los movimientos y líderes derechistas y antisemitas locales. La memoria del conflicto abierto con la opinión pública estadounidense durante la Primera Guerra Mundial, cuando su país de origen había estado en guerra con el de adopción, estaba lo bastante fresca como para que muchos de ellos se decidieran a militar abiertamente en el nazismo. Esto lo dejaron para unos pocos miles de ciudadanos del Reich y de alemanes norteamericanos, que formaron en 1933 la organización Friends of the New Germany (Amigos de la Nueva Alemania). Esta organización se disolvió en 1935 por presión de la opinión pública y por las investigaciones de miembros del Congreso. Los nazis formaron entonces el German American Bund (la Alianza Germano-Americana), una organización con grupos de choque de tipo paramilitar dirigida por su «Führer» local, Fritz Kuhn. En su momento de mayor auge, contaba con unos 25.000 miembros. Una tendencia similar se podía detectar en Canadá, cuya población alemana había aumentado, entre 1921 y 1931, en un 60 %. Al igual que en los Estados Unidos, estos recién llegados, gran parte de los cuales todavía no estaban naturalizados, proveían a los organismos nazis de sus afiliados de la clase popular. Los grupos de choque, los manifestantes y los individuos que perpetraban actos violentos —especialmente antijudíos— procedían de este sector[10].

En Brasil, con la gran población rural alemana concentrada en los estados de Río Grande do Sul, Santa Catalina y Paraná, muy poca asimilada, la actitud pro-nazi era la regla.

> No se puede negar que las simpatías de los alemanes y de la mayoría de los teuto-brasileños estaban, en la guerra de 1914 a 1916, casi exclusivamente del lado de Alemania y de Austria y, en la segunda guerra mundial, del de las potencias del Eje.

[10] A. Frye, *ibid.*, pp. 31-64; J. Remak, «Friends of the New Germany: The bund and german-american relations», en *The Journal of Modern History* (Chicago), vol. XXIX (marzo-diciembre 1957), pp. 38-41. Y véase D. S. Wyman, *Paper Walls..., op. cit.*, pp.

Así resumió la situación desde una perspectiva histórica un investigador en el primer coloquio de estudios teuto-brasileños en 1963. Lo mismo puede decirse de los alemanes en los demás países del sur, Argentina, Uruguay y Chile. En todos ellos quedaron, sin embargo, algunos núcleos que rechazaron la dominación de los nazis y se quedaron al margen de las instituciones que ellos había copado. En Buenos Aires y Montevideo, los importantes diarios *Argentinisches Tegeblatt* y *Deutsche Wacht*, con sus respectivos lectores, colaboradores y anunciantes, mantenían su oposición al régimen totalitario y a su política de persecución a los judíos. Este fenómeno, que se daba también en México y, en muchos casos, en los Estados Unidos, no disminuía el alcance de las organizaciones alemanas que obedecían las órdenes del III Reich y se abanderaban con sus diatribas y sus disposiciones racistas. Instigadas y apoyadas desde Alemania, sus actividades antijudías constituían una extensión del antisemitismo estatal alemán al continente americano[11].

El daño directo que las actividades de las colonias alemanas en América causaron a las colectividades judías no fue muy grande. La afiliación evidente de las organizaciones nazis locales a los organismos del partido en el Reich alinearon la opinión pública nacional de la causa alemana en casi todos los países. El continente creía en el crisol de razas, y esperaba la asimilación nacional de los inmigrantes; al mismo tiempo, se temía una expansión colonial de Alemania a la cual sirvieran las colonias de alemanes como cabeza de puente. La consolidación de enclaves políticos, compuestos en gran parte por ciudadanos de los países americanos que por razones raciales Alemania consideraba parte de su pueblo, no podía ser tolerada a la larga. Los embajadores del Reich alertaron frecuentemente a sus superiores del daño que estaban sufriendo los intereses comerciales y políticos del país por la prioridad que se daba a la exportación de la ideología nazi y a los intereses del partido. Pero hasta los umbrales mismos de la Segunda Guerra Mundial, primaron esos intereses, hábilmente defendidos por Ernst Wilhelm Bohle, jefe de la Ausslandsorganisation del partido y, a partir de 1937, también subsecretario del Ministerio de Asuntos Exteriores.

14-15. La anti-nazi German Canadian League reclamaba en 1938 que se suprimiera la actividad de los nazis en Canadá, véase *AJYB*, 41 (5700, 1939-1940), pp. 238.

[11] A Frye, *Nazi Germany..., op. cit.*, pp. 65-101; R. C. Newton, *German Buenos Aires 1900-1933*, Austin, 1977, pp. 169-183; M. Fischer, «O problema da conservação da cultura alemana», *I Coloquio de Estudios Teuto-Brasileiros*, Porto Alegre, 1963, p. 345.

Las protestas contra la presencia nazi en América Latina dieron resultados al hacerse patente la expansión territorial alemana en Europa. El régimen autoritario del presidente Getulio Vargas impuso en Brasil una prohibición rotunda de propagar la ideología, la cultura y hasta el idioma alemán. El uso de esta lengua —y de todos los demás idiomas extranjeros— se limitó y se controló hasta en los servicios religiosos de las parroquias alemanas. En Argentina se decretó el 15 de mayo de 1939 la abolición de todos los distintivos nacionales, enseñas, himnos y uniformes extranjeros de todas las asociaciones, y se ordenó el registro detallado de sus dirigentes. En Estados Unidos ya se había entablado una investigación del mismo tenor en 1933-1934, y volvió a efectuarse otra en enero de 1939. Dos meses antes de que esta última conmenzara, concluyó la octava Conferencia Internacional Americana de Lima, que recomendó a todas las naciones de América (menos Canadá, que no formaba parte de la Unión Panamericana) que prohibieran las actividades políticas de los extranjeros y evitaran que las colectividades foráneas asumieran grupalmente la condición de minorías. A pesar de su lenguaje generalizador, estas resoluciones iban dirigidas contra las actividades alemanas en el continente, y los embajadores del Reich en América Latina así lo entendieron[12].

El ambiente de reserva y sospecha hacia los nazis aminoró el perjuicio directo que el antisemitismo estatal alemán podría haber hecho a las comunidades judías en América. Pero éste tuvo su complemento en el antisemitismo popular local.

El antisemitismo norteamericano

Estados Unidos

Cuando los nazis llegaron al poder en Alemania, las posturas de rechazo y de odio hacia los judíos ya tenían una larga historia tanto en el norte como en el sur de América.

[12] A. Frye, *Nazi Germany..., op. cit.*, pp. 110-115; R. Pommerin, *Das Dritte Reich und Lateinamerika*, Düsseldorf, 1977, pp. 33-81; J. de Mendoza, *La Argentina y la esvástica*, Buenos Aires, 1941, pp. 65-69; «Octava Conferencia Internacional Americana, Acto Final», en Dotación Carnegie para la Paz Internacional, *Conferencias Internacionales Ame-*

Dejando de lado las tensiones creadas por el afán misionero de activistas de varias sectas protestantes, los primeros que pasaron a la acción en su rechazo a los judíos de los Estados Unidos fueron los miembros de la alta sociedad. Su actitud se puso de manifiesto desde el momento en que algunos judíos, enriquecidos por el éxito en los negocios, intentaron integrarse en su capa social, aspiración ésta que despertó el recelo de ciertos miembros de la elite, todos ellos de religión protestante y generalmente de origen anglosajón. Su reacción, ya a partir de la octava década del siglo XIX, fue cerrarles el acceso a los símbolos de prestigio social, y en primer término a sus lugares de veraneo, clubes y barrios residenciales. Este rechazo, que se sustentaba en las características estereotipadas forjadas a imagen y semejanza del nuevo rico judío y generalizadas a toda la colectividad, se extendió también a las prostigiosas universidades privadas. Un gran número de judíos provenientes de hogares de recursos económicos limitados querían adquirir la alta preparación profesional que ofrecían las universidades de Harvard, Yale, Princeton, Columbia y otras; estos jóvenes, que la aristocracia consideraba como los representantes más típicos de la plebe, ponían en peligro, según ella, el carácter patricio de estas instituciones. Esta «invasión» fue contrarrestada con toda una serie de limitaciones discriminatorias que se extendieron también a la vida profesional. Algunas carreras, especialmente las preferidas por los jóvenes judíos como la medicina y la ingenieria, «gozaban» de una «protección» especial, y al licenciado en ellas se le negaba lo que se ofrecía sin trabas a su colega cristiano.

Estas actitudes personales e institucionales de la elite, que tenían un trasfondo social y económico, contaban con la aprobación de una buena parte de la clase media que, a su nivel, las imitaba. A ellas vino a sumarse, en la segunda década del siglo, el antisemitismo organizado, de tinte religioso, del renovado Ku Klux Klan, que perpetró violentos ataques protagonizados generalmente por sus miembros de las clases más bajas. Todos ellos compartían la creencia en una mítica conspiración judía destinada a arruinar y luego dominar el mundo por medio del manejo mancomunado del liberalismo capitalista y del comunismo. Las acu-

ricanas. Primer Suplemento, 1938-1942, Washington, 1943, p. 44 (resoluciones XXVII, XXVIII); United States, House of Representatives, Special Committee to Investigate Unamerican Activities and Propaganda in the United States, *The Hearings,* 16 vols., sesiones 1939-1941, Washington, 1942.

saciones fraudulentas de los *Protocolos de los Sabios de Sión* estaban bien ancladas en la mente de amplios sectores de la población tanto de las capas bajas como de las burguesas, y su promotor en los Estados Unidos, Henry Ford, fue objeto de la admiración general de estos elementos[13].

En la década de los treinta, el Ku Klux Klan fue sustituido por otras organizaciones del mismo corte. La diatriba antisemita no faltaba en ninguna. Así, la Legión Negra (Black Legion), descendiente directa del Klan, dirigía su guerra santa contra católicos, judíos, comunistas, negros y extranjeros, todos ellos supuestos enemigos de la auténtica sociedad americana, creyente en los Evangelios, preindustrial y conservadora. Otra organización, Los Defensores de la Fe Cristiana (Defenders of the Christian Faith), fundada y dirigida por Gerald B. Winrod, de Kansas, derivaba más las energías que le prestaba su odio a los judíos de un fundamentalismo protestante presuntamente moralizador, sin dejar por ello de denunciar también un supuesto complot católico destinado a dominar los Estados Unidos a través del «servicio secreto del Papa», los jesuitas. Más centrados todavía en el antisemitismo estaban las Camisas Plateadas (Silver Shirts), organización establecida en 1933 por William Dadley Pelley, que atribuía todos los males y desastres acaecidos en los Estados Unidos y en el mundo a la conspiración judía mundial.

Todas estas organizaciones, que eran las más importantes de entre las nada menos que 121 asociaciones antisemitas que existían en la cuarta década de este siglo, se dirigían al público de las clases populares; su éxito a la hora de atraerlo a su causa varió. El número de afiliados de la Legión Negra, cuando estaba en la cima de su actividad en 1936, llegó a 40.000 aproximadamente, la mayoría en el estado de Michigan; *The Defender,* la publicación de Gerald B. Winrod, tenía ese año unos 100.000 lectores, y en 1938, cuando Winrod presentó en Kansas su candidatura por el Partido Republicano al senado federal, consiguió 53.140 votos, un 22 % del total; los Camisas Plateadas tenían una resonancia geo-

[13] J. Higham, «Social discrimination against jews, 1830-1930», en *Send These to Me-Jews and Other immigrants in Urban America,* Nueva York, 1975, pp. 138-173; S. M. Lipset y E. Raab, *The Politics of Unreason, Right Wing Extremes in America, 1790-1970,* Nueva York, 1970, pp. 110-149. Véase también la introducción al tema del antisemitismo en Estados Unidos en D. A. Gerber, «Anti-Semitism and jewish gentile relations in american historiography and the american past», en D. A. Gerber (editor), *Anti-Semitism in American History,* Urbana, 1986, pp. 3-56.

gráfica más amplia que las dos organizaciones anteriores, especialmente en la parte occidental del país. Pero todas ellas, tomadas en conjunto, no lograron alcanzar la importancia que tenía en estos años al padre Charles E. Coughlin, de Detroit[14].

Nacido en Canadá y afincado inmediatamente al sur de su frontera, en la ciudad de Detroit, el padre Coughlin se hizo famoso desde que en 1926 empezaron sus discursos radiofónicos. Millones de fervorosos oyentes sintonizaban su aparato todos los domingos para escuharle, y sus palabras eran transmitidas, por hasta cuarenta emisoras, a la mayor parte del país. La tirada de su semanario *Social Justice (Justicia Social)* se estimó en varios momentos en cifras que van de los 185.000 a los 350.000 ejemplares. La gran depresión hizo que transformara sus homilías, que hasta entonces habían tenido un contenido religioso, en discursos políticos en los que criticaba cada vez con más vehemencia el capitalismo, que él proponía abatir y reemplazar por un estatismo justicialista. Los bancos y los grandes banqueros eran los enemigos del pueblo, y la solución de los problemas económicos y sociales estribaba, según él, en un reparto más equilibrado de los ingresos por intervención del Estado. Desilusionado con el régimen de Roosevelt, y tras fracasar en su intento de auspiciar en 1936 la elección de un candidato de sus ideas para la presidencia, se volcó, a partir de 1937, hacia un autoritarismo antidemocrático. A partir de ese momento, los motivos antisemitas, hasta entonces solamente insinuados, se hicieron parte integral y hasta dominante de sus arengas. En 1938 y 1939, el padre Coughlin llegó al extremo de reproducir en el *Social Justice* los *Protocolos de los Sabios de Sión* y algunos discursos de Joseph Goebbels, el tristemente famoso ministro de Propaganda nazi. A esas alturas, Coughlin ya era un público simpatizante de los nazis, y había hecho suya la acusación de éstos de que eran los judíos quienes conspiraban para involucrar a los Estados Unidos en una futura guerra con Alemania. Ésa fue la razón por la que su nombre fue vitoreado por los 20.000 participantes de la gigantesca asamblea que organizó el German American Bund el 20 de febrero de 1939 –día de fiesta nacional en honor de George Washington– en Nueva York. Su oposición a la guerra y sus diatribas contra los judíos continuaron aun después del ataque japonés a Pearl Harbor, y no abandonó su tribuna has-

[14] S. M. Lipset y E. Raab, *The Politics..., op. cit.*, pp. 157-166; D. Strong, *Organized Antisemitism in America,* Washington, 1941.

ta abril de 1942. El representante más célebre del antisemitismo popular en Estados Unidos terminó por ponerse al servicio del antisemitismo estatal alemán[15].

El resentimiento por el rumbo social y cultural que había tomado la historia de Estados Unidos a partir de su industrialización, se combinaba en la ideología y en las actividades de todos estos líderes y organizaciones, con el que les producía la existencia misma de los judíos en el seno de la sociedad. Querían verlos alejados, restringidos en sus derechos y marginados en la vida nacional, y la medida en que pudieran lograrlo dependía de la participación efectiva de sus organizaciones en el poder. Pero en los Estados Unidos, el antisemitismo popular organizado no logró acceder al poder estatal. La situación era distinta más al norte.

Canadá

Actitudes antisemitas se detectaron en Canadá ya durante las últimas décadas del siglo XIX. Su centro de gravedad era la provincia de Quebec, pero también en otras se registraron en las décadas que antecedieron a la época nazi incidentes antisemitas que se incrementaron en forma alarmante al iniciarse los años treinta. En la ciudad de Winnipeg, capital de Manitoba, el editor de un diario renovó el libelo medieval acusando a los judíos de usar sangre de cristianos para preparar el pan ácimo para la Pascua. Al ser denunciado ante la justicia, compareció ante el tribunal vestido con el uniforme nazi, y trató de defender la veracidad de la calumnia. El cierre de esta publicación por orden judicial no pudo evitar que se propagaran los ataques en ésta y en otras provincias anglosajonas. El odio encontró un cauce político cuando se fundó en 1935, en la provincia de Alberta, el Social Credit Party (Partido del Crédito Social). De trasfondo protestante fundamentalista, este partido criticaba fuertemente a los financieros del este de Canadá. Algunos de sus dirigentes indentificaban a «los judíos» con esta causa de todos los ma-

[15] D. S. Wyman, *Paper Walls..., op. cit.,* pp. 16-19; S. M. Lipset y E. Raab, *The Politics..., op. cit.,* pp. 167-189: un análisis de la base social del movimiento de Coughlin, que auspiciaba la candidatura de William Lemke a la presidencia de la nación, esperando que le apoyaran 9.000.000 de votantes, pero lo hicieron sólo 900.000. Véase *AJYB,* vol. 41 (5700, 1939-1940), pp. 214-215.

les, utilizando frecuentemente en sus discursos el motivo del supuesto dominio económico, local y mundial de los judíos. Su llegada al poder en la provincia de Alberta tuvo como consecuencia que esta forma de antisemitismo pasara a formar parte de la ideología de los gobernantes, pero como era parcial y generalmente sólo implícito el daño que hizo a los judíos locales fue limitado[16].

En la provincia de Quebec, el antisemitismo estaba màs cerca del poder. Esta situación provenía en parte de la combinación de los franceses de Canadá y de su posición de inferioridad política frente a los anglosajones en el Dominion. Las tendencias ultramontanas de un amplio sector —si no la mayoría— de los católicos franceses y las corrientes racistas que se manifestaron en el nacionalismo francés, constituyeron un caldo de cultivo natural para un antisemitismo exacerbado.

Ya en los años que antecedieron a la Primera Guerra Mundial quedaron claros los alcances de esta hostilidad hacia los judíos, cuando un notario francés, Edouard Plamondon, sostuvo públicamente que los judíos usaban sangre de cristianos para sus ritos pascuales. En el juicio por libelo que le pusieron algunos dirigentes judíos y que duró cuatro años, salieron en su defensa varios destacados sacerdotes, y el eco que el suceso tuvo en la opinión pública francesa demostró que el odio y la ignorancia con respecto a los judíos eran compartidos por amplios círculos franceses. En los años posteriores, la «cuestión judía» en Quebec salió de nuevo a la palestra en los denodados debates que motivaron algunas leyes relacionadas con el descanso dominical del comercio judío y con la educación de la juventud judía. Lo que se planteaba —siempre como una cuestión religiosa y nacional— era el derecho de los judíos a mantener su identidad frente a la francesa o a la anglosajona. La lucha de los franceses por mantener su propia identidad nacional y religiosa frente a la mayoría protestante inglesa, suscitó en una buena parte de ellos unas tendencias exclusivistas y unitarias en las que no había lugar para los judíos.

En la cuarta década del siglo, la propaganda antisemita llegó a su cima. Entre sus paladines se destacaba el periodista Adrien Arcand, fundador de un partido de ultraderecha llamado Nacional Social Cristiano, y editor de varias publicaciones en las que el antisemitismo figuraba

[16] D. V. Verney, *Three Civilizations, Two Cultures, One State,* Toronto, 1984, pp. 232-234; «Review of the Year», en *AJYB,* 37 (5696, 1935-1936), pp. 168-169.

como tema principal. Uniformado frecuentemente de camisa azul con una esvástica en el brazo, uno de los lemas de Arcand era: «¡Cómprenos a nosotros!», los franceses, y no a «ellos», los judíos. Tanto en este punto como en muchos otros no hacía más que proseguir una lucha que ya se había librado en el pasado y, en consecuencia, encontró amplio apoyo en la prensa francesa, más moderada que la suya, y especialmente en la católica. El triunfo electoral del partido Union Nationale y el gobierno conservador y nacionalista de Maurice Pleussis, creaban un clima alentador para Adrien Arcand y gente de su círculo. Del gobierno provincial emanaba un apoyo implícito a la propaganda y actos antisemitas, y esta actitud era compartida por los mayores órganos de la Iglesia, a pesar de que en 1937 el arzobispo de Montreal condenó la exaltada plataforma del partido de Arcand. En algunas ciudades, como Quebec, y en algunas localidades de veraneo, la adhesión al odio a los judíos se hizo oficial.

El apoyo al antisemitismo no mermó hasta estallar la guerra. Adrien Arcand, que era declarado entusista de Adolf Hitler y se vanagloriaba de la fotografía autografiada que el Führer le había regalado, fue encarcelado durante el tiempo que se prolongó la contienda, y con eso terminó de hecho su carrera política. Pero toda una plétora de individuos de ideología afín a la suya siguió ejerciendo una influencia sobre la actitud oficial que se adoptó en el crucial problema de la absorción de refugiados. Sólo gracias al régimen democrático, tanto federal como provincial, pudo organizar la comunidad judía una oposición política a los esquemas de sus enemigos suficiente como para lograr que las consecuencias reales de los ataques a su existencia fueran limitados[17].

El antisemitismo en América Latina

Las naciones católicas al sur de los Estados Unidos diferían de la provincia de Quebec en que no tenían que enfrentar otra religión mayoritaria en sus fronteras, dentro de las cuales la Apostólica Católica Roma-

[17] P. Anctil, *Le Rendez-Vous Manqué, Les Juifs de Montreal Face au Quebec de l'Entre Deux Guerres,* Montreal 1988; J. Langlais y D. Rome, *Juifs et Quebecois Français, 200 Ans d'Histoire Commune,* Montreal, 1986, pp. 114-164; D. Rome, *Clouds in the Thirties, on Antisemitism in Canada 1929-1939,* Montreal, 1977; y véase también *AJYB* 40 (5699, 1938-1939), pp. 171-173, sobre la protesta del obispo anglicano y el arzobispo católico de Montreal denunciando la plataforma de Arcand.

na gozaba de plena hegemonía. La presencia de una religión minoritaria no habría tenido por qué molestar a los gobernantes ni a la Iglesia, que pódrían haber adoptado actitudes humanitarias con respecto a los judíos. Pero la situación que las corrientes ideológicas y políticas habían creado era otra.

Argentina

La Liga Patriótica Argentina, que se había formado en 1916 y cuyos miembros protagonizaron, con la ayuda de las autoridades, la «caza de rusos» durante la Semana Trágica de enero de 1919, se mantuvo en actividad en las décadas posteriores. Tanto ésta como algunas otras organizaciones del mismo corte se resintieron también del rumbo que había tomado la historia del país, y que había encontrado su expresión en tres revoluciones. La liberal, de la novena década del siglo pasado, abolió el control de la Iglesia sobre los tres momentos culminantes de la vida humana, implantando el registro y el matrimonio civil y secularizando los cementerios; e instauró también la escuela laica, que relegaba la educación católica al estadio de optativa y extracurricular. La revolución proletaria constituía desde los primeros años del siglo XX una amenaza constante al orden económico y social establecido. Esta revolución estaba ligada a la tercera, la étnica y cultural, creada, como la proletaria, por las masas de inmigrantes que implantaban en la capital, en algunas ciudades del interior y en varias comarcas rurales, una realidad pluralista extraña al ámbito criollo de otro tiempo.

Los oligarcas conservadores, muchos de ellos ex liberales, los clericales, fieles seguidores de la Iglesia, y los nacionalistas de toda índole, se caracterizaron por su aversión a todas o a alguna de estas tres revoluciones. El protagonista prototípico de todas parecía ser precisamente el inmigrante judío de la clase obrera: no católico, evidentemente extranjero y de destacada conciencia social. El prejuicio tradicional hacia el judío hizo que en muchas capas de la sociedad argentina lo consideraran causante, o por lo menos símbolo, de las alteraciones de su historia, y cuando se presentaban oportunidades para rectificar estas últimas, los judíos de Argentina corrían el peligro de estar entre los principales damnificados[18].

[18] S. McGee Deutsch, *Counterrevolution in Argentina, 1900-1932 - The Argentine Pa-*

El 6 de septiembre de 1930, el general José Félix Uriburu derrocó al anciano presidente legítimo de la república, Hipólito Yrigoyen. En el gobierno que se formó a raíz del golpe, encomendó la cartera del Interior a Matías G. Sánchez Sorondo, un destacado nacionalista; el equipo político que rodeaba al nuevo presidente incluía a otros notorios nacionalistas, colaboradores de la revista *La Nueva República,* en la que publicaban artículos de tinte frecuentemente antisemita. Los miembros de la Liga Patriótica Argentina y demás contrarrevolucionarios aclamaron el golpe como la esperada «hora de la espada», que llevaría a la instauración de un estado fuerte y corporativista inspirado en el fascismo italiano. Pero aunque el general Uriburu compartía sus esperanzas, el gobierno que logró constituir estaba compuesto de viejos conservadores, poco inclinados a los cambios ideados por los nacionalistas. Una vez asegurada, por el ostracismo político y el fraude electoral, la restauración del poder oligárquico de comienzos de siglo, el gobierno golpista llegó a su punto final. Los antisemitas que había entre los nacionalistas que se habían hecho con el poder, no llegaron a comprometer la situación de los judíos. Pero algunos nombramientos perniciosos para estos últimos que había hecho Uriburu perduraron, entre ellos el de Gustavo Martínez Zuviria, director vitalicio de la Biblioteca Nacional[19].

El decenio que se inició en 1932 con la transferencia del poder al presidente elegido, el general Agustín Justo, fue testigo del florecimiento de una plétora de organizaciones y tribunas nacionalistas de todo tipo. El ejemplo político de los fascistas en Italia, de los nacionalistas y su «cruzada» en España y de los nazis en Alemania, eran evidentes en muchas de ellas, que también se destacaban por su antisemitismo. La Legión Cívica Argentina, cuyos miembros desfilaban por las avenidas en ciertas ocasiones en formaciones militares y uniformados, era la mayor de las organizaciones, y contaba con unos 40.000 afiliados; la Alianza Libertadora Nacionalista era tal vez la más militante. El diario *El Pampero,* que se estima que en 1942 era el más leído de la prensa nacionalista, difundía arengas nacionalistas con mensajes antisemitas; otro tanto hacía *La*

triotic League, Lincoln, 1986, pp. 85-89, 93-97, 223-237; C. Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo, Argentina en la crisis ideológica mundial,* Buenos Aires, 1987, pp. 52-61.

[19] A. Rouquie, *Poder militar y sociedad política en la Argentina,* Buenos Aires, 1981, vol. I, pp. 198-205, 230-233; M. Navarro Gerassi, *Los nacionalistas,* Buenos Aires, 1968, pp. 77-79, 96-99.

Bandera Argentina, de menor tirada pero hábilmente editado por Juan Carulla; éste ponía al alcance de sus lectores discursos de Hitler, y publicó varios capítulos de los *Protocolos de los Sabios de Sión.* Otros órganos de menor difusión pero más virulentamente antijudíos, como *Clarinada,* se dedicaban a diseminar intensivamente los estereotipos antisemitas. A ellos se sumaba la literatura.

En 1935, Martínez Zuviría publicó una novela en dos tomos, *El Kahal* y *Oro,* en la que repetía todas las acusaciones y estereotipos negativos de los judíos en un escenario tomado de la vida de Argentina en esos momentos. Viniendo de la pluma de un prolífico escritor, director de la Biblioteca Nacional y famoso también por su función central en la organización del Congreso Eucarístico Internacional que se había celebrado el año anterior en Buenos Aires, la obra tuvo una enorme resonancia. No faltaron tampoco algunos sacerdotes, antisemitas acérrimos, que contribuyeron a orquestar la campaña antijudía. El padre Julio Mienville fue sin duda el principal. *El Judío* —así tituló a uno de sus libros— era el causante, ni más ni menos, que del protestantismo, de la revolución francesa y del comunismo, factores todos ellos que habían llevado al mundo a la ruina. Ésta y otras obras se reimprimieron varias veces y en su amplia actividad docente, consiguió darles una gran difusión. El padre Virgilio Filippo, otro de los antisemitas más destacados, difundía el odio a los judíos en sus transmisiones radiofónicas, de gran audiencia. El hecho de que la revista más respetada del catolicismo argentino, *Criterio,* editada por monseñor Gustavo Franceschi, se prestara también a publicar ataques virulentos contra los judíos, plantea interrogantes sobre cual fue la actitud de la curia misma hacia los judíos[20].

El impacto que tuvo toda esta campaña en la actitud de las clases populares hacia los judíos excedió con mucho los límites de la afiliación a las organizaciones y los de la circulación de los órganos antisemitas. James MacDonald, el Alto Comisario para los Refugiados que, auspiciado por la Sociedad de Naciones, solicitó en mayo de 1935 de las autoridades argentinas que aceptaran refugiados provenientes de Alemania, testimonio de la influencia que tenían las publicaciones antisemitas sobre la opinión pública, tal como se la habían transmitido los más altos oficiales del gobierno con los que trató. Esta influencia se transformó en

[20] M. Navarro Gerassi, *ibid.,* pp. 100, 112-113, 154-155; César Tiempo, *La campaña antisemita y el director de la Biblioteca Nacional,* Buenos Aires, 1935.

un peligro directo para los judíos cuando los líderes antisemitas volvieron a formar parte de un gobierno militar.

El 4 de junio de 1943, el Grupo de Oficiales Unidos derrocó al presidente Ramón Castillo, poniendo fin a los preparativos de las elecciones presidenciales. El acto fue aclamado por todos los nacionalistas, y los miembros de la Alianza Libertadora Nacionalista desfilaron eufóricos por las avenidas de la capital. El 14 de octubre de 1943, el presidente de hecho, general Pedro P. Ramírez, encomendó el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública a Gustavo Martínez Zuviría. Funcionarios públicos y profesores universitarios judíos fueron despedidos, y las posiciones claves en la capital y en las provincias pasaron paralelamente a manos de destacados nacionalistas. Una vez consolidada su autoridad, Martínez Zuviría hizo realidad su sueño de varias décadas, la abolición de la ley de educación laica del año 1884, y la restauración de la enseñanza católica obligatoria en todos los colegios oficiales.

Este decreto, publicado el 31 de diciembre de 1943, atentaba de hecho contra la igualdad de los no católicos en la nación argentina; pero fue también la única medida trascendental que Martínez Zuviría y sus seguidores lograron implantar desde el poder. Por razones de política interior y exterior que nada tenían que ver con las actitudes antisemitas, el 11 de enero de 1944 se disolvieron las organizaciones nacionalistas siguiendo las huellas de los partidos políticos, que ya habían corrido la misma suerte doce días antes. En el mismo mes de enero el gobierno, cediendo a la fuerte presión de los Estados Unidos, rompió sus relaciones oficiales con Alemania. En protesta, Gustavo Martínez Zuviría presentó su renuncia, que fue aceptada. Sus posibilidades de transformar sus diatribas antisemitas en medidas estatales quedaron abortadas, ya que el gobierno militar, aunque compenetrado con las ideas del nacionalismo y simpatizante con sus matices antisemitas, no le daba la preponderancia que le adjudicaban los nacionalistas antisemitas[21].

Brasil

El acercamiento del antisemitismo popular organizado al poder estatal se hizo evidente también en Brasil. Hasta la cuarta década del si-

[21] A. Rouquie, *Poder militar..., op. cit.*, vol. II, pp. 36-44; M. Navarro Gerassi, *Los nacionalistas, op. cit.*, pp. 178-184; H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, pp. 414-415.

glo XX, no se registraron incidentes antisemitas en esta enorme república, pero la situación cambió a partir de la fundación, en octubre de 1932, de la Açao Integralista Brasileira. Esta organización, ideada y organizada por el periodista y escritor Plinio Salgado, anteponía lo que según ella era el bien de la familia, de la patria y de Dios, a todos los demás valores y lealtades. Autoritaria y antidemocrática, su estructura era verticalista, estaba encabezada por el líder máximo, asesorado por un consejo de 40 «representantes», todos nombrados por él. Los integralistas desfilaron por las calles de las ciudades y los pueblos brasileños uniformados con camisas verdes, ganándose con sus ceremonias y mensajes la admiración y la adhesión de muchos miembros de la clase media, oficiales del ejército e intelectuales. En 1937, el movimiento integralista llegó a aglutinar unas 4.000 células activas en 830 distritos rurales y urbanos que abarcaban hasta 250.000 miembros. Su ideología se inspiraba claramente en Mussolini, Salazar y Charles Maurras, con el antisemitismo nazi formando parte inevitable de esta amalgama extranjera vertida en moldes brasileños. En las arengas de Plinio Salgado y en las de Gustavo Barroso, su colega principal en la formulación de la ideología integralista, el antisemitismo figuraba sin embargo en dosis distintas.

Por línea paterna, Gustavo Barroso descendía de una antigua familia del noreste del país, y por la materna, de alemanes de Wuertemberg. En su actitud hacia los judíos, su ascendencia alemana jugaba un papel destacado. El hecho de que fuera admitido, ya en 1923, a la Academia de Letras de Brasil, y que a partir de 1932 ocupara la presidencia de esta magna y prestigiosa institución, confería a sus escritos una autoridad que pocos propagandistas antisemitas en el continente tenían. Tradujo los *Protocolos de los Sabios de Sión*, añadiendo al libelo una amplia introducción que lo adaptaba a la situación brasileña y rechazaba «científicamente» todas las pruebas ya establecidas de que se trataba del burdo plagio de una obra francesa que no tenía nada que ver con los judíos. Otros libros de contenido antisemita eran *Colonia de banqueros, La sinagoga paulista* y hasta *Roosevelt es judío*... La actitud menos antisemita de Plinio Salgado, que, según testimonio del Gran Rabino de Río de Janeiro, Isaías Raffalovich, estaba dispuesto en un cierto momento, a «hacer las paces» con la colectividad judía, encolerizaba a Barroso. Pero el jefe del integralismo y la amplia prensa del movimiento —en total unas 90 publicaciones de las que *A Offensiva* era la más conocida— también propagaban el antisemitismo, y su constante instigación aviva-

ba los prejuicios hacia los judíos en amplias capas de la sociedad brasileña[22].

El régimen de tinte cada vez más autoritario instaurado por el presidente Getulio Vargas en 1930, satisfacía a los integralistas. En noviembre de 1935, cuando estalló el levantamiento de algunas unidades del ejército junto con la Alianza Nacional Libertadora —el frente de partidos de izquierda liderado por los comunistas—, el integralismo se destacó por su carácter de movimiento popular fiel al régimen. En 1937, al acercarse la fecha de las elecciones presidenciales, Getulio Vargas empezó a buscar cómo permanecer en el poder, y los integralistas le brindaron para ello una excusa fraudulenta que recibió el nombre de «Plan Cohen»; el uso de este corriente apellido judío pregonaba las intenciones antisemitas de sus «descubridores». El supuesto plan era un complot comunista mucho más amplio que el combatido en 1935, y que pretendía apoderarse de la República entera. El «plan», expuesto en un documento preparado por los integralistas, fue hecho público, con la espectacularidad propia del caso, por el ministro de Guerra, Eurico Gaspar Dutra, en una transmisión radiofónica el 29 de septiembre. El estado de sitio que se decretó para combatir la subversión sirvió de preludio al golpe perpetrado desde el palacio presidencial el 10 de noviembre, que abolió la constitución (promulgada por el mismo Vargas en 1934) e instauró el *Estado Novo*.

Los integralistas, jubilosos por la realización de sus sueños de un estado autoritario, «joven» y fuerte, desfilaron por las avenidas vitoreando a Vargas, que esperaban que les asignara parte del poder estatal. Pero precisamente el apoyo popular del que gozaban llevó a éste a defraudar sus esperanzas. El decreto ley del 3 de diciembre de 1937, que prohibía la existencia de todos los partidos políticos y el uso de sus insignias y uniformes, no excluyó la Ação Integralista Brasileira. Plinio Salgado tuvo que transformar su organización militante en una mera Asociação Cultural Brasileira. La decepción y la ira llevaron a los integralistas a conspirar contra el régimen, y la rebelión estalló en la noche del 10 al 11 de

[22] R. M. Levine, *The Vargas Regime, The critical Years 1934-1938,* Nueva York, 1970, pp. 81-99; P. Flynn, *Brazil, A political Analysis,* Londres, 1978, pp. 71-75; I. Raffalovich; *Tziunim Ve-Tamrurim (Señales y Mojones),* Tel Aviv, 1952, pp. 242-244; G. Barroso, *O que a Integralista Deve Saber,* Río de Janeiro, 1936 (4.ª edición), pp. 119-133. La apología de los *Protocolos de los Sabios de Sión.* Y véase M. L. Tucci Carneiro, *O Anti-semitismo na Era Vargas, 1930-1945,* São Paulo, 1988, pp. 83-116.

mayo de 1938, en un fracasado asalto al palacio presidencial. Detenidos y juzgados, Plinio Salgado y Gustavo Barroso pudieron exiliarse a Lisboa, donde a partir de 1940 establecieron la colaboración con los alemanes, poniéndose el jefe de los integralistas a disposición de su servicio secreto. Las vías de la participación directa del antisemitismo organizado en el poder estatal de Brasil habían quedado cortadas, pero su afinidad ideológica con muchos de los que detentaban el poder perduraba[23].

Chile

A diferencia del integralismo brasileño, el Movimiento Nacional Socialista de Chile se acercó al poder por las urnas. Esta organización imitaba al nazismo alemán no sólo en el nombre sino también en el uniforme, en el uso de la esvástica, en las escaramuzas callejeras con sus oponentes y, por supuesto, en el antisemitismo. En las elecciones de marzo de 1937 el Movimiento recibió los votos de 14.235 simpatizantes en Santiago, Valparaíso y Temuco; su líder y fundador, José González von Marees, con dos de sus seguidores, pasaron en consecuencia a ocupar tres escaños en el parlamento. Al año siguiente, los nacionalsocialistas presentaron la candidatura para la presidencia de la nación del general Carlos Ibáñez del Campo, el depuesto presidente y dictador de Chile, como contrincante de los candidatos del Frente Unido de la derecha y del Frente Popular de la izquierda. Un levantamiento armado interno de dos facciones de sus propios miembros, en septiembre de 1938, que fue reprimido sangrientamente por la policía, impidió al Movimiento participar en las elecciones. Pero a pesar de eso tuvieron un impacto decisivo, ya que González von Marees instruyó a sus adeptos que votaran por el Frente Popular, dando a su candidato, Pedro Aguirre Cerda, la escasa mayoría que le permitió hacerse con la presidencia. A pesar de las diferencias ideológicas, la influencia de los nacionalsocialistas sobre el gobierno surgido de estas elecciones perduró incluso cuando el Movimiento ya había dejado de existir[24].

[23] R. M. Levine, *The Vargas Regime...*, *op. cit.*, pp. 106-107, 145; S. E. Hilton, *Hitler's Secret War in South America 1939-1945,* Nueva York, 1981, pp. 265-267.

[24] J. Fuentes y L. Cortes, *Diccionario político de Chile, 1810-1966,* Santiago de Chile, 1967, pp. 201, 331-335, 462; Aguirre Cerda venció con 9.111 votos.

México

En México, los Camisas Doradas, organización antisemita, derechista y católica, constituían un desafío para el gobierno revolucionario del presidente Lázaro Cárdenas. El 20 de noviembre de 1938, en plenos festejos del 24 aniversario de la revolución mexicana, sus miembros provocaron un sangriento incidente que condujo a las autoridades a suprimirla en febrero del año siguiente. Así se desbarataron las pretensiones que esta fuerza opositora tenía de llegar al poder por medios violentos. No pasó lo mismo con la Legión Mexicana de Defensa, una organización no menos antisemita surgida de los «Comités Pro-Raza» que brotaron en varios estados de México a partir de la tercera década del siglo, con plataformas xenófobas y antisemitas. Al provenir de las capas sociales más cercanas al gobierno, los racistas mexicanos encontraron apoyo en él, y siguieron impunes, reclamando la expulsión de los extranjeros, especialmente la de los chinos y los judíos[26].

De Argentina a México, las organizaciones portavoces del antisemitismo popular diferían en la forma en que intentaban incorporarse al poder estatal. Pero en todos los casos, su influencia sobre la opinión pública y los gobernantes siguió perdurando aun después de que, por motivos políticos, se frustrara su acceso o se interrumpiera su permanencia en el poder.

Ni en América Latina ni en América del Norte lograron los antisemitas perjudicar en profundidad a las comunidades existentes, pero éstas tampoco pudieron evitar que amplias capas de la población, y con ellas los gobernantes, absorbieran el veneno que destilaban. Esto se puso de manifiesto trágicamente en la forma en que las naciones de América trataron las súplicas de las víctimas judías del nazismo cuando intentaron encontrar refugio en sus territorios.

América del Norte y los refugiados

El estupor y el pánico que causó la subida de los nazis al poder provocó la fuga apresurada de varios miles de judíos de Alemania. Afinca-

[25] H. Avni, *Mexico, Immigration and Refuge,* Washington, 1989, pp. 1-20; A. G. Backal, «Minorías, estado y movimientos nacionalistas de la clase media en México: Liga Anti-china y anti-judía», en Amilat, *Judaica Latinoamericana,* Jerusalén, 1988, pp. 174-191.

dos en los países limítrofes, que sólo les ofrecían un refugio temporal, estos judíos exploraron todas las posibilidades que se les presentaban de radicarse definitivamente en algún lugar. Las dificultades con que tropezaron para encontrar un destino adecuado así como un cierto alivio en las persecuciones que se percibía en Alemania en 1934 y en la primera mitad de 1935, hicieron que la corriente de emigración disminuyera. El mes de mayo del mismo año, James McDonald, el Alto Comisario para Refugiados de Alemania, creía que el problema de los refugiados se resolvería totalmente con sólo encontrar un lugar de destino definitivo para unas 30.000 personas.

Pero el 15 de septiembre de 1935, con la promulgación en Nürenberg de la Ley de Ciudadanía del Reich, y de la de «Defensa de la Sangre y del Honor Alemanes», que excluían a los judíos de la nación alemana, se comprobó que los nazis seguían fieles a su intención de expulsar a todos los judíos del país. En 1937, después de una cierta atenuación en las persecuciones en 1936, debida al temor de los nazis a que se boicotearan los Juegos Olímpicos de Berlín, volvieron a recrudecerse los ataques, provocando un nuevo incremento en la emigración. Con la anexión de Austria al Reich alemán en marzo de 1938, aumentó el número de judíos destinados por los nazis a exiliarse en unas 185.000 personas. La brutalidad de las autoridades alemanas contra los judíos culminó en ese año con el *pogrom* concertado por las autoridades a través de todo el Reich en la noche del 9 al 10 de noviembre —«la noche de cristal»—, en la que unas 1.400 sinagogas fueron incendiadas y miles de tiendas pertenecientes a judíos saqueadas y destruidas. Treinta mil judíos fuéron encarcelados en campos de concentración, un número mayor maltratado y hasta un centenar asesinado[26].

Estos dramáticos acontecimientos de Alemania dejaron en la sombra las penurias que sufrían las masas, mucho más numerosas, de judíos de Polonia y de Rumanía. Los antisemitas que detentaban el poder en esos países, inspirados por el ejemplo y el liderazgo que brindaba Alemania, incrementaron sus ataques a los judíos, socavando su existencia económica y legal. Centenares de miles de ellos clamaban por emigrar. Pero al tiempo que la necesidad que tenían los judíos de irse se iba in-

[26] W. Rosenstock, «Exodous 1933-1939, a survey of jewish emigration from Germany», en *Leo Baeck Institute Year Book,* I (1956), pp. 373-390; M. Schwarz, «Kristallnacht Memorial» (Presentación de *Synagogues Memorial Book),* Jerusalén, 1991.

crementando, disminuía la propensión de los países de América del Norte a aceptar inmigrantes.

Estados Unidos

La crisis económica y el creciente número de parados fueron el motivo inmediato de las disposiciones cada vez más severas que tomaron las autoridades estadounidenses en materia de inmigración. La primera gran ola de refugiados judíos de Alemania coincidió, en marzo de 1933, con el inicio de la primera presidencia de Franklin Delano Roosevelt, cuando la economía del país se encontraba en un abismo y el número de desempleados estaba en su cima. Pero a los factores puramente económicos iban agregándose también los del creciente nacionalismo xenófobo y los de los intereses políticos y clasistas. Éstos perduraron, y agravaron las disposiciones tomadas aun cuando la situación económica ya había mejorado de forma evidente. Tratándose de inmigrantes judíos, el rechazo se reforzó con argumentos antisemitas.

La mayor esperanza que los judíos tenían para superar estos obstáculos se cifraba en los líderes liberales que detentaban en esos años el poder en Estados Unidos y en Canadá, y especialmente en Roosevelt. La fama de su empatía con los judíos perseguidos era tan grande que Gustavo Barroso, de Brasil, no era el único antisemita que propagaba el supuesto origen judío del presidente estadounidense. Los mismos judíos creían, más incluso que otros factores de la población, en que «su» presidente patrocinaba su causa. Efectivamente, con judíos tan destacados formando parte del círculo más íntimo de sus colaboradores, y el fácil acceso de tanto amigos judíos a su despacho, ¿quién podía dudar que el presidente de los Estados Unidos haría todo lo que pudiera por salvar a las víctimas judías del nazismo? La realidad, sin embargo, fue otra.

Durante su primer mandato como presidente, Roosevelt no alteró las restricciones a la inmigración impuestas por su antecesor, el presidente Hoover. Éstas se basaban en una ley de 1917 según la cual los cónsules estadounidenses tenían que evitar la inmigración de cualquier persona que pudiera transformarse en una carga para el erario público. Esta disposición legal, que impidió en enero de 1931 la entrada de hasta un 99,02 % de todos los solicitantes de Alemania, siguió en vigor durante

los años 1933-1936, haciendo que la elevada cuota de inmigración fijada en la ley del año 1924 para inmigrantes de Alemania no se agotara en los años mencionados. Aunque suavizada parcialmente en 1936 —el año de la reelección de Roosevelt— esta actitud restrictiva no cambió sustancialmente en los años posteriores[27].

La indignación que produjo la anexión de Austria llevó al presidente, en marzo de 1938, a convocar para julio del mismo año, en la ciudad de veraneo francesa de Evian, una conferencia con la participación de 33 naciones —22 de ellas americanas— para buscar soluciones al problema de los refugiados. La convocatoria causó una gran satisfacción en la opinión pública liberal, y especialmente en la judía. Las organizaciones judías cifraron en esta conferencia enormes esperanzas, y varias naciones americanas invitadas temían que Estados Unidos les impusiera, con su ejemplo propio y con su autoridad, un cambio de legislación y actitud con respecto a la inmigración judía. Las mismas autoridades nazis siguieron de cerca esta reunión, que les proporcionó una prueba concluyente de lo que las naciones democráticas estaban dispuestas a hacer a favor de las víctimas de sus medidas racistas. Pero no se dio ningún ejemplo, y los Estados Unidos no ejercieron ninguna presión; el principal fruto de la conferencia resultó ser una manifestación de simpatía verbal por el sufrimiento de los danmificados por los nazis. La organización internacional que surgió de la conferencia, el Intergovernmental Committee (Comité Intergubernamental), arrastró una vida anémica hasta después de la guerra, y no tuvo influencia tangible alguna sobre la suerte de las víctimas del nazismo[28].

Los acontecimientos de «la noche de cristal» generaron una ola de protestas, y el presidente Roosevelt retiró por un tiempo al embajador estadounidense de Berlín. El número de refugiados a los que se permitió la entrada en el país aumentó, y por primera vez en la cuarta década del siglo, se llenó en 1939 la cuota asignada por la ley a inmigrantes de Alemania. Pero en principio, la actitud de los Estados Unidos con respecto a la inmigración no había cambiado. Esto se les hizo evidente a los participantes en la octava Conferencia Internacional Americana, reunida en Lima en diciembre de 1938, cuando, al tratar las resoluciones

[27] R. D. Breitman y A. M. Kraut, «Anti-semitism in the State Department», en D. A. Gerber (editor), *Anti-Semitism in American History*, Urbana, 1986, p. 179.

[28] D. S. Wyman, *Paper Walls...*, *op. cit.*, pp. 43-63.

pertinentes, los representantes estadounidenses guardaron una estricta reserva. El presidente Roosevelt ya había nombrado para entonces un comité consultivo en materia de refugiados políticos el President's Advisory Committee on Political Refugees (Comité Consultivo del Presidente para Asuntos de Refugiados Políticos), integrado por 11 eminentes personajes en la vida religiosa e intelectual del país y presidido por James McDonald, pero de hecho dejó la política inmigratoria en manos de los encargados de la misma en el Departamento de Estado. En caso de conflicto entre éstos y los miembros del Comité Consultivo, el presidente respaldaba a los primeros...

Tres altos funcionarios del Ministerio de Asuntos Exteriores dominaron sucesivamente la polìtica inmigratoria de los Estados Unidos durante toda la época nazi desde su posición de asistentes del secretario de Estado: Wilbor J. Carr hasta el año 1937, George Messersmith hasta 1940 y Breckinridge Long a partir de entonces y hasta el final de la guerra. Todos compartían una actitud restriccionista, y creían sinceramente que su función estribaba en evitar que refugiados e inmigrantes «inundaran» el país. Conforme fue aumentando la amenaza de la presencia y la expansión alemana en América, agregaron a sus argumentos el miedo a que se infiltraran espías nazis so capa de refugiados. Carr y Long dejaban traslucir en sus escritos actitudes netamente antisemitas, lo que no impidió que Long utilizara como argumento contra la inmigración la advertencia de que la llegada de refugiados judíos incrementaría el antisemitismo en los Estados Unidos[29].

La actitud restriccionista de los asistentes del secretario de estado gozaba del consenso general del ministerio, y también recibió apoyo en los resultados de los sondeos de la opinión pública. A finales del año 1938, un 94 % de los encuestados por el Instituto Gallup condenaban las atrocidades de la «noche de cristal» en Alemania, pero el 77 % se oponía, al mismo tiempo, a que se permitiera la entrada de un mayor número de refugiados judíos. El argumento de que el Congreso no permitiera una política inmigratoria más generosa se mencionó frecuentemente, y fue aceptado por el presidente Roosevelt. Esta actitud se agravó todavía más después de entrar los Estados Unidos en la guerra —en diciembre de 1941—, y no cambió ni siquiera al saberse en la cancillería y en la

[29] R. D. Breitman y A. M. Kraut, «Anti-semitism...», *op. cit.*, pp. 175-177, 183-188.

presidencia, a partir del verano de 1942, que los nazis estaban asesinando sistemáticamente a todos los judíos de Europa[30].

Esta noticia llegó a la opinión pública de Inglaterra y de toda América hacia finales de 1942, y causó una ola de indignación y protestas que obligó al presidente Roosevelt y al primer ministro Winston Churchill a convocar una reunión bilateral de representantes para deliberar sobre las medidas que estaban dispuestos a adoptar para salvar a los judíos. Después de varios meses de preparativos, se inauguró la reunión el 19 de abril de 1943 en la isla de Bermuda, y su informe final supuso otra grave desilusión para los dirigentes judíos de ambos países. Se invocaron las condiciones de guerra —la falta de barcos, etc.— para disipar todas las esperanzas, que se habían cifrado en los planes de una intervención aliada vigorosa que se propusieron para detener la masacre y rescatar a un gran número de judíos. Sólo se decidieron dos limitados proyectos, uno de los cuales estaba relacionado directamente con España. Se trataba de la organización de un campamento para refugiados en Marruecos, que ya había sido liberado por los aliados, al cual se evacuarían los refugiados y súbditos españoles judíos que habían cruzado los Pirineos. De este modo, se acataba la condición que el gobierno español había impuesto para seguir aceptando refugiados que cruzaran la frontera clandestinamente o que los alemanes estuvieran dispuestos a liberar. Otra resolución, anunciada públicamente, trataba de reavivar el moribundo Comité Intergubernamental, lo que dejaba muy pocas ilusiones en cuanto a un cambio verdadero en la actitud de los países participantes[31].

Sólo en enero de 1944, con las elecciones presidenciales ya a la vista y enfrentando por un lado la inminente resolución del Congreso de establecer su propio organismo para el salvamento de judíos, y por el otro una crítica cada vez más explícita y audaz —que incluía la amenaza de publicar las trabas que el Departamento de Estado había puesto al res-

[30] *Ibidem,* p. 182. En otras dos encuestas, en 1938 después de la anexión de Austria, y en 1943, cuando la noticia de las matanzas sistemáticas de los judíos ya había sido ampliamente difundida, un 83 % y un 78 % de los encuestados, respectivamente, se oponían a que se permitiera la entrada de un número importante de refugiados. Véase C. H. Stember y otros, *Jews in the Mind of America,* Nueva York, 1966, pp. 145-146.

[31] D. S. Wyman, *The Abandonment of the Jews, America and the Holocaust 1941-1945,* Nueva York, 1985, pp. 104-123; H. Avni, *España, Franco y los judíos, op. cit.,* pp. 114-120.

cate de judíos–, accedió el presidente Roosevelt a crear una agencia eficaz para rescatar a los judíos. El War Refugee Board (Comité para Refugiados de Guerra), al que se confirieron facultades extraordinarias para llevar a cabo contactos clandestinos con representantes de naciones aliadas con los nazis –como por ejemplo Hungría– y para utilizar con tal fin fondos que pusieran a su disposición las organizaciones judías. El comité quedó asimismo eximido de los estrictos reglamentos que estaban vigentes en esta materia y que habían impedido que se pusieran en funcionamiento campañas semejantes hasta ese momento. Este comité fue el instrumento de la salvación de unos 200.000 judíos en los últimos meses de la guerra, especialmente en Hungría y en Rumanía. Pero en lo que respecta a la inmigración, sólo consiguió que se permitiera entrar a 982 refugiados en los Estados Unidos, de forma temporal, hasta que terminara la guerra, momento en que tendrían que volver a Europa. Este proyecto de ofrecer un «puerto libre» a 1.000 refugiados, –y no a varios miles, como se había propuesto– fue autorizado por Roosevelt en plena campaña electoral para su cuarto mandato, a pesar de la oposición del Departamento de Estado. La influencia de las elecciones en este gesto limitado y «equilibrado» era bien obvia[32].

En noviembre de 1943, tratando de disuadir al Congreso, que quería crear un organismo que se ocupara del rescate de los judíos de Europa, el Departamento de Estado presentó un informe de todo lo que había hecho hasta entonces en materia de aceptación de refugiados. En él, Breckinridge Long pretendía haber aceptado en los Estados Unidos, por intervención de su departamento, nada menos que a 580.000 refugiados europeos desde que Hitler subiera al poder en Alemania. Esta información era deliberadamente falsa, ya que el número correspondía a la totalidad de visados otorgados por el Departamento de Estado a viajeros de todas las procedencias y categorías. El número verdadero de inmigrantes de Europa durante estos once años fue de 296.032, y sólo 201.664 de ellos entraban en la categoría de «refugiados». El número de judíos entre los inmigrantes llegó a 165.756, de los que 138.089 correspondían a la categoría de «refugiados»; una cantidad considerable,

[32] R. D. Breitman y A. M. Kraut, *American Refugee Policy and European Jewry, 1933-1945,* Bloomington, 1987, pp. 188-202; D. S. Wyman, *The Abandonment..., op. cit.,* pp. 262-276. El campamento en Oswego, estado de Nueva York; 918 de los 982 refugiados eran judíos.

indudablemente, pero que distaba mucho de lo que podría haber hecho la mayor nación de América, liderada por un presidente tan liberal, y que incluía a la mayor comunidad judía del mundo[33].

¿A qué se debía esta enorme brecha entre todas las posibilidades que tenía de actuar y lo que de hecho llevó a cabo un gobierno que aparentemente estaba tan sensibilizado a las reclamaciones de los judíos estadounidenses? La aferrada actitud restriccionista del Departamento de Estado se apoyaba en la opinión pública, que rehusaba cualquier cambio en la política inmigratoria existente. El aislacionismo que dominaba la política general de los Estados Unidos entre las dos guerras se combinaba con una xenofobia popular imbuida de estereotipos negativos de los judíos, propagados por los antisemitas. La indignación moral que causaron las persecuciones en Alemania no lograron traducirse en un cambio tangible en la actitud de la población general con respecto a la inmigración. Los judíos estadounidenses, por lo tanto, se veían obligados a luchar contra la opinión pública general al reclamar cambios en la política inmigratoria. Ligados al presidente y por consiguiente a su administración, por lazos de afecto y confiando en la sinceridad de su buena voluntad, estos judíos se limitaron durante muchos años a ejercer presiones discretas y limitadas, que solamente cambiaron de tono cuando el exterminio sin cuartel ya estaba en pleno auge.

El mismo presidente Roosevelt, que daba la impresión de compartir las ansias de sus amigos judíos, relegaba de hecho los problemas de la salvación de los judíos a un lugar muy secundario en la agenda de sus verdaderas preocupaciones[34].

Canadá

También en Canadá se frustraron las esperanzas cifradas en el triunfo electoral del partido liberal en 1935. El gobierno conservador de Richard Bedford Bennet, derrotado en estas elecciones, no había accedido a las peticiones que se le hicieron para que suavizara, por razones hu-

[33] R. D. Breitman y A. M. Kraut, «Anti-semitism...», *op. cit.*, pp. 187-188.

[34] D. S. Wyman, *The Abandonment...*, *op. cit.*, pp. 311-312; D. S. Wyman, «American jewish leadership and the holocaust», en R. L. Braham (editor), *Jewish Leadership During the Nazi Era*, Nueva York, 1985, pp. 1-26.

manitarias, la severidad de la legislación inmigratoria que el gobierno había adoptado cuando estalló la crisis económica. La intervención personal del Alto Comisario para los Refugiados de Alemania, en 1934, pidiendo la admisión de un número limitado de refugiados seleccionados cuidadosamente para evitar que llegaran a competir con los canadienses en el mercado de trabajo, también fue rechazada. El argumento esgrimido fue que la menor brecha en el dique de restricciones erigido para proteger a los canadienses de una invasión extranjera en los años de la retracción económica amenzaba la estabilidad de toda la política inmigratoria.

El triunfo liberal y la formación del gobierno de William Lyon-Mackenzie King creaba, aparentemente, nuevas condiciones. Pero dos factores principales impidieron que se efectuaran cambios en la política inmigratoria: la obstinada oposición a toda inmigración, especialmente a la inmigración judía por parte de la opinión pública de los canadienses franceses de la provincia de Quebec y de sus representantes en el gobierno y en el parlamento, y la permanencia a la cabeza de la política inmigratoria de la misma persona que la había dirigido durante el gobierno conservador, Frederick Charles Blair. La sensibilidad de Mackenzie King a la opinión de los franceses de Quebec aumentó en 1936, cuando su partido fue derrotado en las elecciones provinciales por la conservadora y nacionalista Union Nationale, de Maurice Pleussis. El peligro de que esta provincia reclamara su separación del Dominion fue un argumento constante del ministro de Justicia del gabinete de Mackenzie King, Ernest Lapointe, que se hizo también portavoz de la porfiada negativa de sus compatriotas a la inmigración judía.

El gobierno liberal, por consiguiente, respaldaba por completo las extremas medidas tomadas por Blair, destinadas a mantener a Canadá totalmente al margen del problema de las víctimas del nazismo en Alemania. Las súplicas de los tres miembros judíos del parlamento, dos de ellos del partido liberal y el tercero de un partido de la coalición, que pidieron al primer ministro que adoptara una actitud más humanitaria hacia la inmigración, no dieron resultado. Al ser invitado a la conferencia de Evian, el gobierno de Canadá vaciló si participar o no, y terminó instruyendo a sus delegados que se resistieran a cualquier presión que los Estados Unidos intentaran ejercer sobre ellos para que flexibilizaran los reglamentos vigentes. Las atrocidades de la noche del 9 de noviembre en Alemania, que indujeron al gobierno de Gran Bretaña a recibir a de-

cenas de miles de refugiados, no produjeron cambio alguno en la política inmigratoria de Canadá. El gobierno trató el tema de las protestas de la opinión pública anglosajona de ese país, pero en el debate prevaleció la opinión de que no había que introducir ninguna innovación.

Las puertas de Canadá permanecieron cerradas, para indignación de los judíos canadienses y de la opinión de varias iglesias y círculos liberales; las llaves del país estaban en manos de un restriccionista declarado Frederick Charles Blair, que había manifestado expresamente en más de una ocasión su enemistad personal hacia los judíos. Era él quien dominaba las diposiciones tomadas por el ministro de Minas y Recursos, Thomas Crerar, del que dependía la Inmigración. Pero su actitud era compartida por otros altos oficiales que, a su vez, se vieron respaldados por la gran corriente de enemistad hacia los judíos, que era la regla en las comarcas francesas y también en algunas inglesas. La sociedad San Juan Bautista, la mayor de los canadienses franceses, presentó al parlamento en enero de 1939 una petición que llevaba 128.000 firmas para que no se permitiera la entrada de ningún inmigrante, y mucho menos de inmigrantes judíos. De hecho, en este inmenso país, tan escasamente poblado, no lograron entrar durante los 12 años de la era del nazismo, y contando todas las formas de permisos tanto ordinarios como extraordinarios, nada más que unos 5.000 judíos[35].

El antisemitismo popular en todas sus formas, creaba, tanto en Estados Unidos como en Canadá, el ambiente propicio para el extremo restriccionismo en la política inmigratoria en ambos países. Esta actitud tenía su resonancia también en los países americanos situados más al sur.

Refugiados judíos en Euroamérica

En la cuarta década de este siglo fueron edificándose en los países de Euroamérica diques destinados a contener las corrientes inmigratorias. Estaban fundamentados en la crisis económica y en el nacionalismo xenófobo, pero en lo que respecta a los inmigrantes judíos, iban reforzándose con el creciente antisemitismo.

[35] I. Abella y H. Troper, *None is Too Many, Canada and the Jews of Europe 1933-1948*, Toronto, 1983, pp. VI, 6-11, 14-29, 34-48; «Review of the year 5669», en *AJYB*, 41 (5700, 1939-1940), pp. 238-239.

Argentina

James McDonald, el Alto Comisario para los Refugiados de Alemania, y el doctor Samuel Guy Inman, fueron testigos de esta actitud de rechazo durante su visita al cono sur en los meses de marzo y abril de 1935. La solicitud que presentaron ante las autoridades argentinas fue muy moderada, únicamente pidieron que se permitiera la entrada de 250 personas por mes durante dos años, o sea, 3.000 por año y un total de 6.000. Para hacer una contribución tan reducida a la solución de lo que entonces parecía que era el último saldo del problema de los refugiados de Alemania, la República Argentina no tenía que alterar ningún reglamento vigente. Sin embargo, ya fuera porque cedieron a la presión de los órganos antisemitas, o porque ellas mismas estaban de acuerdo con su ideología, las autoridades del Ministerio de Agricultura del presidente Agustín P. Justo, rechazaron la petición.

> Sólo cuando expliqué la posibilidad de que hubiera un número importante de católicos entre los refugiados, el Dr. Brebbia [el subsecretario de Agricultura] se mostró realmente interesado,

declaraba después McDonald. A pesar del esfuerzo que invirtió durante tres semanas de reuniones formales y conversaciones oficiosas, no consiguió de sus interlocutores más que vagas promesas[36].

Y sin embargo, Argentina estaba interesada en recibir inmigrantes. Su ministro de Relaciones Exteriores, Carlos Saavedra Lamas, firmó en 1937 acuerdos específicos con Holanda, Suiza y Dinamarca cuyo fin era incrementar la llegada a la República Argentina de ciudadanos de estos países. La iniciativa de estas gestiones diplomáticas provenía del gobierno argentino, y correspondía a su criterio de cuáles eran los inmigrantes deseables. El hecho de que los acuerdos no dieran resultado tangible no llevó a las autoridades a reconsiderar su criterio negativo en lo que respecta a la inmigración de refugiados, y especialmente a la de judíos. Según los gobernantes de Argentina, los «refugiados» no entraban en la legislación inmigratoria nacional, que contemplaba sólo a emigrantes llegados por propia y libre voluntad. Las gestiones para que se aceptaran inmigrantes por motivos humanitarios no encajaban con este criterio. A

[36] H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, pp. 412-415.

pesar del proceso de industrialización en que se encontraba el país, y al que los inmigrantes de Alemania podían contribuir considerablemente, los dirigentes argentinos siguieron aferrados a la idea de que la inmigración tenía que reforzar sólo a la población campesina. Los judíos, a pesar de su amplia presencia en el campo argentino, eran considerados como un elemento exclusivamente urbano.

El espectacular incremento que sufrió en el año 1938 la necesidad que tenían los judíos europeos de emigrar, coincidió con la preparación de un reglamento cuyo fin explícito era poner coto a la inmigración de «los inmigrantes que quisieran trasladarse a la República Argentina por motivos accidentales». A esta medida, dirigida contra los refugiados, aludieron los representantes argentinos ante la subcomisión técnica de la conferencia de Evian, que estaba encargada de delinear los medios de ayuda a los refugiados. Los cónsules argentinos, cumpliendo órdenes explícitas de su ministerio, habían empezado a aplicar de hecho el decreto algunas semanas antes de que se firmara el 28 de julio de 1938, apenas clausurada la conferencia. Las esperanzas cifradas por los judíos en el presidente Roberto M. Ortiz, que durante su campaña electoral de 1937 se había mosotrado partidario de adoptar una política inmigratoria más liberal, quedaron completamente frustradas.

Las posibilidades políticas con que contaba Argentina para recibir refugiados judíos de Alemania y, tras comienzo de la guerra, también de los países ocupados por los nazis, estuvieron vigentes más tiempo que las de las demás naciones latinoamericanas ya que Argentina mantuvo sus relaciones diplomáticas con Alemania hasta enero de 1944. Estas posibilidades se explotaron sólo en una medida muy limitada: se estima que desde el comienzo de la época nazi hasta la derrota final de Alemania, es decir, durante 12 años, entraron en Argentina sólo 39.440 judíos, y en ese número iban incluidos varios miles de inmigrantes clandestinos que cruzaron la frontera desde los países limítrofes. Un 40 % del total procedía del Reich nazi; los demás venían en su mayoría de Europa oriental y, en mucha menor medida, de Oriente Próximo[37].

[37] *Ibidem,* pp. 427-480, 544. El número de inmigrantes es una estimación máxima. Véase C. Jackisch, *El nazismo y los refugiados alemanes en la Argentina, 1933-1945,* Buenos Aires, 1989, pp. 152-153. Véase también L. Senkman, «Argentina's Inmigration Policy During the Holocaust, 1938-1945», en *Yad Vashem Studies,* XXI (1991), pp. 155-188. R. C. Newton, «Indifferent Sanctuary: German speaking refugees and exiles

Brasil

La actitud del régimen de Getulio Vargas en Brasil hacia la inmigración judía era todavía menos benévola.

En 1935, McDonald confiaba en que este inmenso país recibiría a 12.000 refugiados, 6.000 en cada uno de los dos años que se esperaba que durara la campaña. Pero sus expectativas tropezaron con los límites a la inmigración estipulados explícitamente en la constitución de 1934, que adjudicaba una cuota determinada a inmigrantes provenientes de cada país. La de Alemania era de sólo 3.080, y la constitución exigía que fueran campesinos en su total mayoría. Las autoridades estaban dispuestas a ceder a los refugiados judíos la décima parte de esta cuota anual —308 personas—, con la explícita condición que fueran agricultores... La única brecha posible la ofrecía el hecho de que los refugiados habían perdido su nacionalidad alemana, lo que abrió la posibilidad de gestionar para ellos una cuota especial de apátridas no prevista por la constitución. Pero esta salida dependía del desarrollo de un amplio proyecto de colonización abrícola. A pesar de todo, la prolongada visita de McDonald a Río de Janeiro concluyó sin que el alto comisario recibiera ni siquiera una proposición oficial a este respecto.

Como resultado directo de las gestiones de McDonald, y acatando las disposiciones constitucionales en cuanto a la prioridad que se debía dar a inmigrantes para la colonización. La Jewish Colonization Association decidió establecer una nueva colonia en condiciones que resultaran apropiadas a las características de los inmigrantes de Alemania. Los agrónomos de la empresa escogieron un terreno adecuado cerca de Rezende, a unos 160 kilómetros de la capital, y planeaban el asentamiento de unas 20 primeras familias en granjas que venderían sus productos en los mercados urbanos de los alrededores. Representantes de la JCA seleccionaron en Alemania a los futuros colonos, entrenándolos en un centro de enseñanza agrícola, con el fin de prepararlos para sus futuras tareas en Brasil. Pero tras todos estos preparativos, el gobierno de Brasil se negó a autorizar la inmigración de este núcleo de agricultores por ser judíos. El terreno en Rezende fue colonizado, tras una larga demora, por algunas familias que la JCA reclutó en el propio Brasil[38].

in Argentine, 1933-1945», en *Jorunal of Interamerican Studies and World Affairs,* 24 (4), noviembre 1982, pp. 395-420.

[38] A. Milgram, «A colonização dos refugiados judeus da Alemania nazista no Brasil

Otro episodio, vinculado indirectamente con la conferencia de Evian, demuestra hasta qué punto se rechazaba a los refugiados precisamente por ser judíos. Habiéndose abstenido –como las demás naciones convocadas– de comprometerse a aceptar refugiados, en febrero de 1939 Brasil terminó por dar su consentimiento y ante el Comité Intergubernamental, a recibir a 3.000. Esta positiva actitud llegó a oídos del obispo de Munich, quien, junto con otros prelados de la iglesia católica en Alemania, se ocupaba de la suerte de los católicos a quienes las leyes raciales adoptadas en Nürenberg en septiembre de 1935 habían excluido de la nación alemana por no tener «sangre alemana». Eran «católicos de origen semita». La cancillería de la Santa Sede dirigió al presidente Vargas una demanda para que se asignara a estos católicos «no arios» el anunciado cupo de 3.000 permisos de entrada. La petición se remitió al Conselho de Imigração e Colonização (Consejo de Inmigración y Colonización), que se había creado en mayo de 1938 como autoridad superior para el estudio y la resolución de todo lo referente a esta materia. El Consejo accedió a la solicitud, sometiendo su aprobación a algunas condiciones. Las principales eran que esta cuota especial no se limitara sólo a Alemania, que los beneficiados fueran sobre todo agricultores, y que cada familia depositara 20.000 reis (unos 1.000 dólares), que serían invertidos en empresas agrícolas. Esta resolución, adoptada por el ministro de Relaciones Exteriores, Oswaldo Aranha, dio lugar a un nutrido intercambio epistolar entre los sacerdotes alemanes y la Santa Sede, el Vaticano y el Itamarty (Ministerio de Relaciones Exteriores en Río de Janeiro), así como entre este último y sus embajadores en Berlín, Roma, Bruselas y La Haya. En la correspondencia se trataban las condiciones impuestas por el Consejo de Inmigración, y se debatía quién sería la autoridad encargada de seleccionar a los inmigrantes y de autorizar finalmente su entrada a Brasil. En estos documentos se hace evidente la profunda sospecha que a las autoridades brasileñas les infundía la posibilidad de que entraran judíos al país con la pretensión de ser «católicos no arios». Mientras tanto, estalló la guerra, los nazis ocuparon Francia, Bélgica y los Países Bajos, y la expansión alemana siguió su rumbo en toda Europa. Cuando se canceló oficialmente el proyecto, el 22 de noviembre de 1941, se pudo comprobar que de los 1.000 permisos de en-

durante os anos 1936-1939», en *X Congreço Mundial de Estudios Judaicos,* Jerusalén, 16-23 de agosto de 1989.

trada que los embajadores y cónsules de Brasil tenían que distribuir en Italia, Bélgica y Holanda, habían sido emitidos 959, de los cuales se utilizaron efectivamente unos 803. En cambio, de los 2.000 permisos que debería haber concedido la embajada de Brasil en Alemania no se había emitido *ninguno,* ya que el embajador, Cyro de Freitas Vale, se había opuesto desde el principio a la admisión de quienes él consideraba judíos encubiertos. La Santa Sede, con toda su autoridad, no consiguió modificar la situación[39].

La reticente actitud adoptada por el Consejo de Inmigración con respecto a conversos «de origen semita» se hizo más explícita cuando este organismo trató la inmigración de judíos. El 14 de julio de 1939, el Consejo escuchó el informe de uno de sus miembros, Artur Nehl Neiva, sobre «la inmigración semita en Brasil». Como colofón de un amplísimo trabajo, que incluía una reseña histórica del pueblo judío, del antisemitismo, del sionismo y del asentamiento judío en Brasil, el exponente llegaba a la conclusión de que se deberían aplicar las leyes existentes también a los judíos, cesando la política vigente que impedía su entrada al país. Esta proposición fue rechazada, y se prohibió incluso la publicación del informe, que sólo llegó al público después de la guerra[40].

El evidente denominador común de todos estos episodios reside en el antisemitismo de ciertos altos funcionarios encargados de la inmigración, cuyo odio a los judíos queda ampliamente documentado. El antisemitismo no afectaba, sin embargo, a todos sus colegas, como lo prueba la amplia gama de intervenciones a favor de la entrada al país de ciertos grupos o individuos judíos. Esto se desprende también de una extensa carta que dirigió el ministro Oswaldo Aranha al embajador Cyro de Freitas Vale, en la que refutaba las acusaciones que éste había presentado ante el mismo presidente Getulio Vargas, afirmando que altos funcionarios del ministerio, por iniciativa propia o por la de políticos y otros interesados, habían dado orden a los cónsules de que visaran pasaportes de judíos. Estas intervenciones —argüía el embajador— contra-

[39] M. L. Tucci Carneiro, *O Anti-Semitismo na Era Vargas, 1930-1945,* São Paulo, 1988, pp. 237-246. A. Milgram, *Brazil U-Beayat Ha-Plitim Ha-Yehudim Bi-Tkufat Miljemet Ha-Olam Ha-Shnia (Brasil y el problema de los refugiados judíos durante la Segunda Guerra Mundial),* tesis doctoral, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1990.

[40] A. Nehl Neiva, *Estudio sobre imigração semita no Brasil,* Río de Janeiro, 1945, pp. 3-19, 199-201. Según se calcula, habría llegado a 2.500 el número de judíos, cuya entrada a Brasil se debía permitir anualmente acatando las leyes vigentes.

decían las órdenes explícitas, que prohibían terminantemente la emisión de visados a judíos. Entre las denuncias del embajador y las disculpas del ministro se revela no sólo la profunda enemistad que sentían por los judíos tanto ellos como otros altos funcionarios, sino también la existencia de algunas sendas por las cuales entraron judíos en Brasil a pesar de todo. Se estima que durante la era del nazismo lograron penetrar en el país unos 17.500 judíos, la mayoría de ellos reclamados por sus familiares, otros con permisos especiales conseguidos por intervención de particulares, y un tercer grupo de personas que lograron el permiso de residencia permanente después de haber desembarcado en calidad de turistas. Muchos otros, que carecían de documentación y de contactos adecuados, fueron rechazados, y se vieron obligados a proseguir su viaje hacia otros destinos[41].

Uruguay y Chile

Montevideo era el puerto más cercano a Brasil. Las disposiciones inmigratorias que regían en Uruguay se hicieron también cada vez más severas, y favorecían sólo a inmigrantes acaudalados o a agricultores, categorías en las que las autoridades pertinentes no incluían a los refugiados judíos. Pero en este pequeño país, gobernado entonces por una dictadura «blanda» que dejaba espacio político a las tendencias de oposición liberal e izquierdista, el antisemitismo no alcanzó la importancia que tenía en los dos grandes países vecinos. La presencia de Alberto Guani, desde 1938 al frente del Ministerio de Relaciones Exteriores con el gobierno del presidente Alfredo Baldomir, fue también un factor atenuante del odio hacia los refugiados, ya que él había sido el vicepresidente del comité internacional que respaldaba al Alto Comisario para los Refugiados de Alemania. Efectivamente, a pesar de las restricciones vigentes, según datos del Comité de Protección a los Inmigrantes Israelitas, entre 1936 y 1944 entraron en Uruguay 9.199 judíos, aumentando considerablemente el número de la comunidad[42].

[41] «Carta de Aranha mostra posição do Brasil na entrada de judeus», *Jornal do Brasil,* 7 de abril de 1970; E. Lipiner, «Brazil - Modern period», *EJ,* 4, pp. 1328-1329.

[42] R. P. Raicher, «Asilo en el Uruguay de refugiados judíos perseguidos por el nazismo», en Amilat, *Judaica Latinoamericana,* Jerusalén, 1988, pp. 68-78.

El judaísmo chileno se incrementó todavía más en estos años. En su visita de 1935, Samuel Guy Inman se quejó, en nombre de sus interlocutores judíos, ante el presidente Arturo Alessandri, de que algunos funcionarios subalternos ponían impedimentos a la inmigración. Esta actitud reticente fue reemplazada en 1936 por una estrecha colaboración entre el Ministerio de Ralaciones Exteriores y el Comité de Protección al Inmigrante Israelita de Santiago, y se llegó a un acuerdo por el que el ministerio permitiría la entrada anual de 60 familias judías cuya selección y aprobación se confiaba con exclusividad al comité. El espectacular aumento de las solicitudes de inmigración procedentes de Europa, hizo que se aumentara este reducido número de entradas, llegando a emitir el ministerio, en los últimos meses de 1938, hasta 300 permisos para familias; el número de inmigrantes en este período alcanzó los 400 ó 500 por mes. El cambio de autoridades en el Ministerio de Relaciones Exteriores, a fines del mismo año, con la asunción al poder del presidente del Frente Popular Pedro Aguirre Cerda, no alteró esta situación.

Pero las críticas en los órganos de la opinión pública ante la «avalancha» de inmigrantes judíos y el resentimiento dentro de la colectividad judía por el monopolio sin control que ejercían los miembros del comité, iban en aumento, así como los rumores sobre sobornos y comportamiento fraudulento de todos los factores involucrados. En abril de 1939 se suspendieron todos los arreglos vigentes, y en diciembre del mismo año el presidente de la República ordenó la creación de una Comisión Investigadora que analizara todos los procedimientos en torno a la inmigración judía. Las consecuencias fueron funestas tanto para el mismo ministro de Relaciones Exteriores, Abraham Ortega Aguayo, como para los inmigrantes. Las medidas tomadas para sanear el desorden que reinaba en el Departamento de Inmigración incluían el cierre de las puertas de Chile a los inmigrantes. El número total de los que ganaron los puertos chilenos hasta mediados del año 1940 quedó envuelto en el misterio aun para la Comisión Investigadora. Se ha estimado que en la República de Chile, durante toda la época nazi, entraron entre 10.000 y 12.000 personas[43].

Los países latinoamericanos, que por su historia inmigratoria se habían transformado en Euroamérica, no agotaron las posibilidades que te-

[43] M. Nes-El, «La inmigración judía a Chile en la época del holocausto», en *Instituto Israeli-Chileno de Cultura, Publicaciones,* 1, 1986, pp. 12-19.

nían de recibir a las víctimas de las persecuciones nazis. En contraste con esta actitud, se destaca el aporte de algunas naciones «indoamericanas».

Nuevos judíos en Indoamérica

Cuando Samuel Guy Inman llegó al Ecuador en mayo de 1935, se quedó sorprendido al enterarse de que el presidente José María Velasco Ibarra acaba de ratificar un acuerdo con una organización judía de París, por el que su país asentaría en tierras del Estado a varios miles de inmigrantes judíos. Además de asegurarles la completa libertad de culto, el gobierno se comprometía a donar a los contratantes nada menos de 485.000 hectáreas en todas las regiones del país. Se trata, sin lugar a dudas, de la oferta más generosa hecha por ningún país latinoamericano u otro, pero para la realización de un proyecto tan enorme en las regiones selváticas de un país carente casi por completo de medios de comunicación y de mercado interno, se necesitaban enormes inversiones que la organización de París no estaba en condiciones de ofrecer. Guy Inman se vio obligado a expresar sus reservas, e hizo lo que pudo por desligar al Alto Comisario para Refugiados de cualquier relación implícita con esta iniciativa. A pesar de estas advertencias, Ecuador no canceló el acuerdo, que fue firmado y ratificado por todos sus poderes, hasta que expiró el plazo de 18 meses estipulado para su inicio real.

La pequeña y pobre República, cuyos productos principales —el cacao y el plátano— se habían resentido de las caídas de precios en el mercado mundial, estaba pasando en la cuarta década del siglo por una época de inestabilidad interna, y sufrió importantes pérdidas territoriales a consecuencia de sus conflictos con Perú. Atrajo a muy pocos inmigrantes en los años 1936 y 1937, y la actitud benévola que tenía hacia ellos se interrumpió en enero de 1938, cuando se hizo pública la intención del gobierno de expulsar a todos los inmigrantes judíos por no haber acatado el compromiso que habían formulado al recibir el visado de entrada de dedicarse a la agricultura. Esta amenaza, que produjo gran satisfacción entre los opositores a la inmigración judía en Argentina —como la revista *Criterio*— y en otras repúblicas, terminó por anularse, y entre ese año y 1939, Ecuador concedió, por intermedio de sus cónsules en Europa, miles de permisos de entrada a judíos tanto de Alemania como

de otros países. El acceso de refugiados judíos no quedó bloqueado ni siquiera después de estallar la guerra. El número de judíos en Ecuador aumentó de algunas decenas de personas en 1935, a 2.200 en 1943. Aunque se asentaron principalmente en Quito, se establecieron también en Cuenca, Ambato y otras localidades de la sierra, así como en el caluroso y húmedo puerto de Guayaquil. En todas estas ciudades y pueblos, en un medio ibérico e indio todavía semi-colonial, los inmigrantes formaban células muy visibles de ambiente centroeuropeo[44].

El contraste entre los inmigrantes judíos y la sociedad receptora era todavía más visible en Bolivia. Esa nación andina vivió en la cuarta década del siglo bajo el impacto de su guerra con la vecina Paraguay, que duró tres años, desde el mes de julio de 1932 hasta junio de 1935. Bolivia perdió la guerra y parte de su territorio en el Chaco, y los años siguientes se vieron marcados por una creciente efervescencia social parcialmente respaldada por el gobierno, encabezado por militares: se llevaron a cabo varias reformas que las circunstancias reinantes en el país hacían trascendentales, y se limitaron las ganancias y el poder de los grandes propietarios de las minas de estaño, el ramo principal de su producción minera. En el contexto de los esfuerzos de reconstrucción después de la guerra, el presidente German Buch decidió abrir el país a los inmigrantes de los países desarrollados de Europa central. Los cónsules bolivianos recibieron autorización para emitir visados a judíos precisamente en los momentos más críticos de finales del año 1938, cuando ya quedaban muy pocos puertos abiertos para ellos.

Centenares de inmigrantes desembarcaron en esos meses de los buques que atracaron el puerto de Arica, en la costa del Pacífico, para tomar el tren que los subía a La Paz. Esta capital, situada en las alturas de los Andes, contaba entonces con una población de 120.000 indios y mestizos y un número pequeño de hispanos y otros europeos. En poco tiempo llegó a tener una colonia bien visible de refugiados judíos. Las necesidades de alojamiento, alimentación y de ciertos servicios que éstos tenían aumentaron la demanda en el limitado mercado local, y los que criticaban la política inmigratoria del gobierno los consideraron el único factor que provocó la galopante carestía de la vida, que subió de un 14 %

[44] C. Henríques y A. Golodetz, *Report on the possibilities of jewish settlement in Ecuador,* Londres, 1936; B. Weiser, «Ecuador: eight years on Ararat», en *Commentary* (Nueva York), 3 (junio 1947), pp. 531-536.

en 1937 a un 28 % y un 36 % en los años 1938 y 1939, respectivamente. Las críticas se intensificaron cuando se hizo público que muchos de los cónsules bolivianos habían vendido a precios exorbitantes los visados, que tendrían que haber sido emitidos gratuitamente. El suicidio del presidente Busch en agosto de 1939, el escándalo de los visados y la vigorosa oposición terminaron por frenar la inmigración. Pero hasta entonces se habían concedido entre 9.000 y 10.000 visados bolivianos, gracias a los cuales otros tantos judíos pudieron escapar del holocausto. No todos llegaron al país andino, y muchos de los que lo hicieron pasaron luego a países limítrofes, especialmente a Argentina. En Bolivia, donde no había población judía alguna antes de la época nazi, se formaron comunidades en La Paz, Cochabamba, Santa Cruz, Potosí, Sucre y Oruro, y en 1943 su población se estimaba en unas 5.150 personas[45].

Los países mayores y más fuertes de Indoamérica no pueden jactarse de haber contribuido con un aporte semejante a la salvación de judíos. Mientras que Paraguay aceptó también a varios miles de inmigrantes, la contribución de México y Perú se limitó a menos de 2.000 y a algunos centenares, respectivamente; Venezuela rehusó sistemáticamente la entrada a quienes no podían demostrar que eran de confesión católica. En los países de América Central y del Caribe, la aceptación de judíos quedó limitada también, en ciertos casos, por la influencia que ejercían los representantes estadounidenses, quienes, siguiendo con ello directivas del Departamento de Estado, veían en cada refugiado judío un agente secreto alemán. Estas sospechas se incrementaron cuando, con el aumento de las persecuciones en Alemania y Austria, y luego también en Checoslovaquia, fue ampliándose el lucrativo comercio ilícito de visados y permisos de entrada de países latinoamericanos. El número de emigrantes cuyos documentos no eran reconocidos por los gobiernos en cuyo nombre se habían expedido era cada vez mayor. Éste fue el origen de los «barcos fantasmas», que iban de puerto en puerto sin poder desembarcar a sus pasajeros refugiados[46].

[45] Círculo Israelita, *Medio siglo de vida judía en La Paz,* La Paz, 1987; L. Sobel, «Jewish Community life and Organization in Latin America», en *The Jewish Social Service Quarterly,* 20, 4 (junio 1944), p. 180; H. S. Klein, *Bolivia, The Evolution of a Multi-Ethnic Society,* Nueva York, 1982, pp. 202-211.

[46] H. Avni, «Mexico - Immigration and Refuge», en *The Wilson Center Latin American Program, Working Papers,* n.° 177, Washington, 1989. Por la insistencia y liderazgo del presidente Lázaro Cárdenas, México acogió en los años 1938-1945 a unos 15.000

El más famoso fue el caso del barco alemán *Saint Louis,* que llegó al puerto de La Habana en la madrugada del 27 de mayo de 1939, con 936 refugiados judíos a bordo, y se encontró con que las autoridades de Cuba, que habían aceptado desde el comienzo del año a unos 4.000 refugiados como personas en tránsito o turistas, se negaban a extenderles también a ellos su bien pagada benevolencia. Una nueva ley, promulgada cuando estos viajeros ya habían comprado el permiso de entrada, bloqueaba su acceso a la isla, y el rechazo se vio respaldado por una tremenda ola de ataques antisemitas. Habiéndosele negado el derecho a atracar, el *Saint Louis* vagó durante una semana en alta mar, entre Cuba y Florida, mientras las organizaciones judías se esforzaban en vano por convencer al presidente Laredo Baru y al presidente Roosevelt de que permitieran el desembarco en Cuba o en Estados Unidos, por lo menos temporalmente. El barco se vio obligado a devolver a los refugiados a Europa, y por lo menos una parte de ellos perecieron luego en el holocausto[47].

En este panorama de puertos cerrados, la República Dominicana parecía ser una destacada excepción. Dominada por el dictador Rafael Leónidas Trujillo, esta pequeña nación de la isla de La Española consiguió atraer la atención mundial cuando su delegado ante la conferencia de Evian declaró que su gobierno estaba dispuesto a aceptar hasta 100.000 refugiados si se los asentaba en un amplio proyecto de colonización agrícola. Ante la abstención casi universal de comprometerse a cualquier contribución concreta a la solución del problema de los refugiados, esta declaración tuvo una resonancia enorme, y aportó a Trujillo ventajas inmediatas. La opinión pública estadounidense, que le había criticado duramente la matanza, en octubre de 1937, de unos 20.000 negros haitianos que trabajaban en su país, empezó a alabar su benévola actitud hacia los refugiados de Alemania. El mismo presidente Roosevelt y los dirigentes del Comité Intergubernamental se sintieron endeudados con Trujillo, cuya propuesta supuso el único resultado tangible de la conferencia de Evian, y que les proporcionó una actividad visible en los me-

refugiados españoles, y sólo a 1.850 judíos. Véase L. Trahtemberg Siederer, *La inmigración judía a Perú 1848-1948,* pp. 307-322; A. M. Seiferheld, *Nazismo y fascismo en el Paraguay,* Asunción, 1985, pp. 97-102.

47. R. Zariz, *Brija Be-Terem Shoah (Huida antes del holocausto),* Lojamei Ha-Guetaot, 1990, pp. 168-171; I. F. Gelman, «The *Saint Louis* Tragedy», en *AJHQ,* LXI, 1 (septiembre 1971), pp. 144-156.

ses que la siguieron. Se pidió a las organizaciones judías norteamericanas que organizaran y sufragaran los costos del gran proyecto, y con ese fin se estableció una sociedad especial afiliada con el Joint, la Dominican Republic Settlement Association (DORSA). Los dirigentes judíos quedaron muy agradecidos a Trujillo, especialmente cuando donó el terreno en Sosúa —10.670 hectáreas en la costa septentrional de la República— para el establecimiento de la primera colonia. El 30 de enero de 1940, en una pomposa ceremonia celebrada en Santo Domingo a la que acudieron representantes personales del presidente Roosevelt y destacados dirigentes del Comité Intergubernamental, se firmó el acuerdo formal entre la DORSA y el gobierno de la República Dominicana.

Ninguna otra obra de inmigración y colonización judía gozó de un padrinazgo tan alto y oficial, ni de tan amplios compromisos y recursos materiales. Sin embargo, los resultados reales, a pesar de las fuertes inversiones que se realizaron, fueron bien pobres en su totalidad, el proyecto no abarcó más que a 432 personas que llegaron a la colonia Sosúa. Varios factores contribuyeron a este balance, algunos imprevisibles, como el estallido de la guerra, y otros evitables, relacionados con las decisiones y criterios administrativos. Pero todos, en conjunto, demostraron cuán limitada era la posibilidad de solucionar el problema de la urgente emigración de refugiados a través de obras de colonización agrícola[48].

Hubo varias zonas de Latinoamérica en las que también se trató de emplear a inmigrantes judíos en comarcas agrícolas; en la isla Chiloé de Chile, en la provincia de Mor Yungas de Bolivia, en Coscapa, estado de Veracruz, de México, y en varias localidades de Ecuador. En todos estos casos se comprobó que aun cuando se dispusiera de grandes recursos, la colonización era un proceso lento que requería enormes inversiones per cápita y cuyo éxito dependía del sistema social y económico y de los mercados internos e internacionales de la nación en la que se hubiera establecido la obra. Esta regla se confirmó también en Argentina, donde la JCA instaló a inmigrantes de Europa central en una colonia nueva, e introdujo a nuevos grupos en las ya existentes.

La exigencia casi unánime de las naciones latinoamericanas de que

[48] Rookings Institution, *Refugee Settlement in the Dominican Republic,* Washington, 1942; J. D. Eichen, *Sosúa, una colonia hebrea en la República Dominicana,* Santiago, 1980. H. L. Feingold, *The politics of Rescue,* Nueva York, 1970, pp. 111-113, 120-123.

los inmigrantes fueran todos agricultores y colonos resultaba, por lo tanto, irreal tratándose de los refugiados judíos. La experiencia de la mayor parte de los refugiados españoles en México indica que ése fue también el caso de otros refugiados. Algunos gobiernos fueron lo suficientemente generosos como para no exigir a ultranza que se cumpliera esta condición, a la que muchos de los inmigrantes se comprometían formalmente sin cumplirla después. Al mismo tiempo, ninguna de esas naciones tuvo en cuenta la importancia que tenían los inmigrantes para el desarrollo de su industria, para la modernización de sus servicios y para la expansión de su mercado interno, puntos todos ellos que resultaban vitales para su avance y equilibrio económico.

Mientras tanto, en casi todas las naciones latinoamericanas tomó cuerpo la presencia de una nueva rama del pueblo judío, la de los judíos de habla alemana. Éstos, con sus nuevas comunidades religiosas e instituciones de ayuda social y de educación, así como con su prensa y vida cultural, enriquecieron y ampliaron la realidad judía en el continente. Junto con los demás inmigrantes judíos de esta época, se contaron entre los supervivientes del holocausto. Su existencia misma constituyó el aporte de América Latina a la supervivencia del pueblo judío.

II

AMÉRICA Y LA RESURRECCIÓN DEL ESTADO JUDÍO: 1945-1950

LA IMPOTENCIA POLÍTICA

El 19 de abril de 1943 estalló la desesperada rebelión del gueto de Varsovia. Los 50.000 judíos que quedaban por entonces de los 500.000 que habían vivido en él hasta el verano del año anterior, ya no tenían nada ni a nadie que perder, después de que todos sus familiares hubieran sido asesinados en los campos de exterminio. Con las pocas armas de que disponían, grupos de jóvenes judíos atacaron a los alemanes con el único fin de vengar a sus muertos y morir combatiendo. Ese mismo día, en la tranquila y verde isla de Bermuda, los representantes de Gran Bretaña y Estados Unidos inauguraron su abortada conferencia sobre la salvación de los judíos. Cuando sus resoluciones se dieron a conocer al público, los alemanes ya habían sofocado la rebelión y aniquilado al resto de los judíos, sin dejar más que escombros del gran gueto. La coincidencia de los dos hechos históricos, en Varsovia y en Bermuda, es símbolo del enorme abismo que mediaba entre la urgencia de la necesidad de salvar a los judíos y lo poco dispuestos que estaban los aliados a emprender algo real y enérgico para lograrlo.

La decepción causada por la conferencia de las Bermudas llevó a la mayoría de los dirigentes judíos a perder toda esperanza de poder convencer a Estados Unidos y a Gran Bretaña de incluir proyectos destinados a detener el holocausto como parte de sus planes de guerra. Sólo una minoría opositora persistía en su campaña pública, y terminó por contribuir considerablemente a la decisión del presidente Roosevelt de crear el War Refuges Board. Pero las grandes organizacioes de los judíos estadounidenses —el American Jewish Congress, el American Je-

wish Committee, la B'nai B'rith y la Organización Sionista— no formaban parte de ella. Desanimados y ante el temor de entrar en conflicto abierto con el Departamento de Estado, y eventualmente también con el mismo presidente, sus miembros, que tampoco estaban seguros de que la opinión pública general los apoyara en esta lucha, optaron por concentrar sus esfuerzos en atraerse la buena voluntad del presidente y de su administración, y al mismo tiempo dedicaron mucha energía a preparar planes de acción para la época de la posguerra[1].

La situación en el resto del continente americano respecto a la lucha política para salvar a los judíos de Europa no era muy distinta. La frustración del Congreso Judío Canadiense, al ver que resultaba imposible conseguir permisos de entrada ni siquiera para pequeños grupos de refugiados o incluso para personas solas, no dejó a sus dirigentes muchas esperanzas de conseguir algo mediante otras actividades políticas. La DAIA, que representaba a la comunidad judía de Argentina ante autoridades que, al contrario de las de Canadá, se mantenían neutrales, no sólo tenía que enfrentarse con la enemistad hacia los judíos de una amplia capa de la población, sino que también se veía obligada a actuar en un clima de abierta simpatía hacia los alemanes. El compromiso del gobierno argentino, en 1942, de aceptar a 1.000 niños judíos de Francia, al igual que el acuerdo similar al que llegó en la misma época el gobierno canadiense, fue el mayor logro político de que las organizaciones representativas en ambos países pudieron jactarse en lo que respecta al rescate de judíos; pero estos compromisos no produjeron resultados tangibles en ninguno de los dos casos. Los organismos representativos de Uruguay, Chile y México no lograron más que ellos, y en Brasil ni siquiera fueron posibles intervenciones de ese tipo, ya que no había ninguna organización central que representara oficialmente los intereses del pueblo judío ante las autoridades. Ni en el norte ni en el sur del continente tenían los judíos peso político como para granjearse el apoyo práctico de los gobiernos en la tarea de salvar a sus hermanos[2].

Pero a pesar de su impotencia a la hora de influir globalmente en la suerte que corrían sus correligionarios en Europa, las comunidades ju-

[1] D. S. Wyman, «The american jewish leadership and the Holocaust», en R. Braham (editor), *Jewish Leadership*, *op. cit.*, pp. 15-21.

[2] H. Avni, *Argentina y la historia...*, *op. cit.*, pp. 462-475; I. Abella, *A Coat of Many Colours*, *op. cit.*, pp. 200-205.

días del continente lograron algunos éxitos menores. El primero de ellos fue su capacidad para recaudar fondos destinados al rescate de judíos. Tanto la obra del Alto Comisario para los Refugiados de Alemania como la del War Refugees Board se financieron principalmente con las contribuciones de los judíos. La ansiedad que producía la suerte corrida por los propios familiares hizo más profundos aún los tradicionales sentimientos de solidaridad, e incrementaron en forma extraordinaria los ingresos de las campañas, que se llevaron a cabo con gran frecuencia e intensividad. En Estados Unidos, las principales instituciones que tenían a su cargo el auxilio, rescate y asentamiento de los refugiados, el American Joint Distribution Committee, los fondos nacionales sionistas y la National Refugee Service, que se ocupaba de los refugiados inmigrados a Estados Unidos, se unieron en la United Jewish Appeal (Campaña Judía Unida). Durante los seis años de la guerra, los judíos estadounidenses contribuyeron a esta campaña con un total de 124.000.000 de dólares, y eso no incluye lo que donaron para los fondos de sus servicios comunitarios. Más de la mitad se destinó a sufragar las actividades del Joint en Europa, unos 13,5 millones al auxilio en Estados Unidos, y el resto al asentamiento de inmigrantes en Palestina. Las demás comunidades del continente, incluso las más pequeñas, pagaron este impuesto, voluntariamente asumido, a cada uno de los fondos por separado, en una proporción per cápita igual e incluso superior a la de sus hermanos en la comunidad mayor. Estos impresionantes resultados fueron en parte posibles por el auge económico de que gozaban las naciones americanas debido a la guerra[3].

La caída de las mayores comunidades europeas en manos de los alemanes y la encarnizada lucha que libraba Gran Bretaña por su supervivencia hicieron que la hegemonía dentro del pueblo judío pasara al judaísmo estadounidense. La posición clave que había adquirido esta nación americana en la arena mundial ya antes de participar en la contienda, y la influencia que se suponía que los dirigentes judíos tenían sobre el presidente y su gobierno, fueron factores decisivos en este proceso. Nueva York y Washington sustituyeron definitivamente a partir de estos años a Londres, París y Varsovia como epicentro del pueblo judío. Con esta transferencia, y como consecuencia directa de las delibe-

[3] M. L. Raphael, *A History of the United Jewish Appeal, 1939-1982,* Brown University, 1982, pp. 29-31, 136-137.

raciones que se llevaron a cabo dentro de las organizaciones para discutir planes para la época de la posguerra, se ahondaron las diferencias ideológicas e institucionales, que terminaron por desencadenar, en plena guerra, una lucha política interna.

SOLUCIONES FRUSTRADAS

La escisión dividía las grandes organizaciones en dos bloques principales: los sionistas, que veían la única solución para los supervivientes de la guerra en su asentamiento en una república judía establecida en Tierra Santa, y los no sionistas o antisionistas, que pensaban que la solución radicaba en su repatriación a sus países de origen para restaurar las comunidades destruidas o en su emigración a nuevos hogares. La mayoría de los opositores al sionismo no excluían Palestina de los países de inmigración, pero la consideraban sólo como uno de los destinos posibles, y enfocaban el hecho de instalar a los supervivientes en ella como un acto puramente humanitario, carente de cualquier aspiración política. En los planes de acción de estas organizaciones —entre las cuales se destacaron el Comité Judío Americano y una buena parte de los dirigentes del poderoso Joint—, la inmigración a Estados Unidos y a las demás naciones del continente americano figuraba como una solución altamente recomendable y posible. La pugna en torno a estos planes consumió mucha energía pública, y la escisión tomó carta de naturaleza en septiembre de 1943, en el marco de una conferencia global del judaísmo estadounidense, precisamente en el momento en que los sionistas habían logrado un apoyo mayoritario a su programa[4].

La división entre los sionistas y sus opositores se produjo también en las comunidades de América Latina, pero la realidad que el pueblo judío se vio obligado a afrontar al terminar la hecatombe era profundamente distinta de la que ambos grupos habían anticipado, y obligó a los sectores a allanar sus diferencias.

Las horrorosas dimensiones del holocausto fueron el primer factor que conmocionó al pueblo judío. Las imágenes de los supervivientes de los campos de concentración entre montones de cadáveres hacinados, los

[4] M. Kaufman, *An Ambiguous partnership: Non Zionist and Zionist in America 1939-1948,* Jerusalén-Detroit, 1990, pp. 108-185.

rostros de seres humanos reducidos por largos años de hambre a meros esqueletos —todas esas imágenes que han pasado desde entonces a formar parte del acervo de horrores de la humanidad entera— tuvieron un sombrío impacto sobre los judíos. Esta conmoción se vio agravada por la noticia de que ni siquiera entonces se había atenuado el antisemitismo, ni en Alemania ni en los países liberados de Europa oriental. Los supervivientes que salían de sus refugios en los bosques y en los sótanos en Polonia, o que volvían a dicho país buscando el rastro de sus parientes desaparecidos y de sus bienes, fueron acogidos por olas de odio popular que les obligaron a huir hacia occidente. La posibilidad de una repatriación de la mayoría de los supervivientes y de la restauración de las comunidades destruidas quedó muy pronto desbaratada.

Por ese mismo tiempo, la segunda mitad de 1945 y el año 1946, quedó clara otra circunstancia que terminó con parte de los planes que se habían elaborado para la posguerra: ni Estados Unidos ni las demás naciones americanas habían abandonado su política negativa con respecto a la inmigración de judíos.

La opinión pública de Estados Unidos siguió resistiéndose a cualquier cambio en las disposiciones vigentes. Los dirigentes del Comité Judío Americano, que intentaron combatir esa actitud, tuvieron que reconocer muy pronto que iba dirigida en primer término contra los inmigrantes judíos. Para tratar de neutralizarla crearon, junto con activistas no judíos, una serie de organismos no confesionales para promover la causa de la inmigración de las Personas Desplazadas —Displaced Persons, DP— en Alemania, que estaban concentradas mayormente en la parte del vencido Reich ocupada por el ejército estadounidense. Había entre ellas unos 200.000 judíos, así como varios centenares de miles de personas que en su mayoría habían huido de los países de Europa oriental tras la derrota de los alemanes y ante el avance del ejército ruso, muchos de ellos precisamente por haber simpatizado y hasta colaborado con los nazis. La demanda presentada al Congreso y al presidente Harry Truman hablaba de un permiso especial e inmediato para autorizar la entrada de 400.000 de estas personas, con la limitación explícita de que los judíos no constituyeran más de la cuarta parte.

Esta campaña, cuya planificación a nivel burocrático se había iniciado en 1944, pasó por algunas etapas de avances y retrocesos tanto en la opinión pública como en el Congreso. No concluyó hasta junio de 1948, cuando el Congreso sometió la ley de las Personas Desplazadas —el DP

Act— a la aprobación y firma del presidente Truman. En su forma final, la ley se refería a tan sólo 200.000 inmigrantes, cuyos permisos de entrada se deducirían de las posteriores cuotas de inmigración de sus naciones respectivas. Las condiciones estipuladas eran tales que muy pocos supervivientes judíos habrían podido acogerse a ella. Al firmar la ley, el presidete mismo protestó por considerar que discriminaba «impíamente a las Personas Desplazadas de religión judía.» Los activistas judíos se abstuvieron de pedir al presidente que vetara la ley para no aparecer ante la opinión pública como factores que bloqueaban la entrada a otros inmigrantes[5].

Canadá tampoco abrió sus fronteras a los supervivientes del holocausto. El gobierno, temiendo una contracción económica al concluir la guerra que diera lugar a una crisis parecida a las que había sufrido el país al terminar la Primera Guerra Mundial y ante la necesidad de asegurar el empleo a decenas de miles de veteranos desmovilizados, no atenuó el cierre completo a la inmigración hasta fines de 1946. En ese entonces, el país se encontraba en plena expansión económica, y necesitaba más trabajadores de los que la población local podía proveer. En consecuencia, se permitió gestionar la entrada al país de parientes de los habitantes de Canadá. Pero los judíos se muy pronto se dieron cuenta de que sus peticiones, tramitadas por los mismos empleados del servicio de inmigración que se habían opuesto siempre a la llegada de judíos, no eran atendidas, mientras que las de otros grupos étnicos, especialmente los de naciones nórdicas y eslavas, se cumplimentaban. Sólo cuando, ante la escasez de mano de obra, las facultades relativas a la inmigración fueron transferidas al Ministerio de Trabajo, se pudo abrir una brecha en el muro que el rechazo había levantado.

A partir de la primavera de 1947, el gobierno canadiense, después de haber examinado con mucho detenimiento los resultados de varios sondeos de la opinión pública al respecto, autorizó la entrada de trabajadores cualificados para industrias que solicitaran obreros del exterior. Los fabricantes judíos en los ramos de la industria textil, el vestido y peletería, animados y organizados por el Congreso Judío Canadiense, pidieron y consiguieron que se permitiera la llegada de varios centenares de inmigrantes en este apartado. Como tenían que acatar la disposición

[5] N. W. Cohen, *Not Free to Desist...*, Filadelfia, 1972, pp. 286-292; L. Dinnerstein, *America and the Survivors of the Holocaust,* Nueva York, 1982, pp. 117-136, 164-182.

que requería que en ningún caso superaran los inmigrantes del mismo origen étnico o religioso el 50 % del total de cada grupo, facilitaron con esta iniciativa la entrada de muchos no judíos. En esos mismos años, accedieron las autoridades a la entrada de 1.000 niños y jóvenes judíos cuya admisión habían aceptado ya en 1942, y esta medida, junto con otras, crearon a partir de 1948 un ambiente más propicio a la inmigración judía. Pero esto se produjo muy tarde, y en una medida demasiado limitada como para ejercer una influencia palpable en la solución del problema de los supervivientes[6].

La actitud de Argentina hacia la inmigración judía en esa época fue todavía más dura. El gobierno constitucional del general Juan Domingo Perón, surgido de las elecciones presidenciales del 24 de febrero de 1946 a continuación del gobierno militar, constituía una prolongación ideológica de éste; mantuvo las puertas del país casi completamente cerradas a la inmigración judía, al tiempo que fomentaba la de otros grupos étnicos. El comisario de inmigración, Santiago Peralta, notorio por sus ideas racistas y su actitud antijudía, aplicó hasta el fanatismo esta política, que siguió en vigor después de ser relevado de su puesto en junio de 1947. Se estima que en los años de la posguerra, desde 1945 hasta 1949, sólo se autorizó la entrada de 1.500 judíos. La persistencia de una corriente de inmigración clandestina a través de las fronteras con los países limítrofes muestra lo infundadas que eran las esperanzas de algunos dirigentes judíos, que habían creído que al terminar la guerra, Argentina ofrecería asilo a un gran número de supervivientes[7].

La mayoría de las demás naciones latinoamericanas adoptaron una actitud parecida. En 1946 empezó a gestionarse la creación de una organización internacional para refugiados –la International Refugee Organization (IRO)– como agencia oficial de la Organización de las Naciones Unidas. La finalidad inmediata de este organismo, que se estableció un año después, era solucionar el problema de las Personas Desplazadas. Sólo tres gobiernos latinoamericanos –los de Venezuela, Guatemala y la República Dominicana– participaron en él, y algunos otros se

[6] H. Tropper, «Canada and The Jewish Displaced Persons, 1945-1948», en *Michael* X (1986), pp. 183-184, 188-189; J. Kage, *With Faith and Thanksgiving..., op. cit.*, pp. 121-131, 260. En los años 1945-1947, Canadá aceptó sólo a 2.918 inmigrantes judíos, menos del 3 % del total de los que entraron al país.

[7] H. Avni, *Argentina y la historia..., op. cit.*, pp. 490-518.

limitaron a firmar acuerdos sobre la inmigración de grupos determinados. La principal actividad de esta organización internacional se desarrolló entre julio de 1947 y finales de 1951; en total, ayudó a la reubicación de 1.038.750 personas desplazadas. De ellas, sólo 99.494 encontraron un nuevo hogar en América Latina, y la cantidad de judíos en ese número era extremadamente limitado[8].

Ni la repatriación a sus países de origen, ni la emigración, suponían una solución para los pocos centenares de miles de judíos que sobrevivieron a la guerra, y casi todos los sectores de las comunidades judías de América eran conscientes de ello y así lo reconocieron. La única opción que quedaba era precisamente la que los propios supervivientes reclamaban: la inmigración a su país ancestral, Tierra Santa, Ertz Israel. Pero esta solución estaba vinculada al problema político de Palestina, así como a las divergencias ideológicas que se daban dentro de las comunidades judías en el continente americano y fuera de él. La superación de todas estas dificultades puso fin a las penurias de los supervivientes del holocausto y, a la vez, desembocó en el establecimiento del estado judío.

En este proceso trascendental de la historia judía, América desempeñó un papel preponderante.

Del Libro Blanco a las Naciones Unidas

El 17 de mayo de 1939, cuando el estallido de la Segunda Guerra Mundial era inminente, la cancillería británica anunció una nueva política con respecto a Palestina. Ésta partía del presupuesto de que Gran Bretaña ya había cumplido la obligación de fundar un «hogar nacional judío», asumida en el mandato que le había confiado la Sociedad de Naciones en 1922. Los 450.000 judíos establecidos en Tierra Santa, donde habían formado una comunidad pujante desde el punto de vista cultural, que contaba con una firme estructura política y económica, eran la prueba. Gran Bretaña quedaba, por lo tanto, absuelta de las promesas que había formulado en la Declaración Balfour, y que se habían incorporado a los términos del mandato. La nueva política limitaba la inmigración judía en los cinco años siguientes a un total de 75.000 personas,

[8] L. W. Holborn, *The International Refugee Organization, A Specialized Agency of the United Nations, Its History and Work, 1946-1952,* Londres, 1956, pp. 401-410.

y hacía depender su continuación de la aprobación de los árabes. Se preveía también el establecimiento, al cabo de diez años, de un estado palestino en el que se perpetuaría la posición minoritaria de los judíos, que constituían entonces un tercio de la población total del país[9].

Esta declaración, publicada en un «Libro Blanco» (nombre que se daba en Gran Bretaña a las declaraciones políticas importantes presentadas ante el parlamento), se hizo en el momento en que centenares de miles de judíos en el gran Reich nazi y en Europa oriental necesitaban urgentemete encontrar refugio, y causó furor en todo el mundo judío. Manifestaciones y asambleas de protesta sacudieron a las comunidades judías, movilizando a la mayoría de los sectores de las mismas con la única excepción de los comunistas y los asimilacionistas extremos. La política de Gran Bretaña fue denunciada como una traición al pueblo judío, y como una cobarde sumisión a la violencia de los árabes palestinos, que desde el verano de 1936 habían iniciado un alzamiento armado contra las autoridades británicas y la población judía. Una parte minoritaria de las organizaciones armadas judías inició una serie de ataques a la policía y al ejército ingleses.

El estallido de la Segunda Guerra Mundial, algunos meses más tarde, planteó al liderazgo sionista un dilema crucial: ¿cómo continuar su lucha contra el gobierno de Gran Bretaña en el momento mismo en que éste se estaba enfrentando al peor enemigo que había conocido el pueblo judío en su larga historia, un enemigo que amenazaba su supervivencia misma? El plan de David Ben Gurion, que ya entonces era el dirigente más conocido de la Organización Sionista Mundial y que preconizaba luchar contra Gran Bretaña como si no existiera Hitler, y contra éste como si no existiera el conflicto con Gran Bretaña, sólo pudo realizarse esencialmente en América, continente que todavía era neutral, con la única excepción de Canadá. El que Gran Bretaña dependiera de la buena voluntad de Estados Unidos parecía augurar buenas perspectivas a la campaña.

Las protestas contra el Libro Blanco estaban vinculadas con la lucha por el rescate de los judíos perseguidos, ya que el gobierno mandatario aplicaba estrictamente la política que había formulado en él. Hubo re-

[9] S. Ben Amí, Z. Medín, *Historia del Estado de Israel,* Madrid, 1981, pp. 64-66. I. Amitzur, *America, Britania Ve-Eretz-Israel (América, Gran Bretaña y Palestina),* Jerusalén, 1979, pp. 40-59, 72-94.

fugiados escapados de Europa que fueron alcanzados en alta mar, encarcelados y, en varios casos, devueltos al continente; otros, por lo menos en una instancia, fueron exiliados a la isla Mauricio, en el océano Índico, que era colonia británica. Las autoridades inglesas rechazaron varias veces las peticiones de la dirección sionista para que autorizaran la entrada de los judíos que habían llegado sin permiso previo, descontando su número del previsto en el mismo Libro Blanco. Con el tiempo, se hizo claro que Gran Bretaña se oponía a cualquier operación de rescate que la obligara a desviarse del Libro Blanco y de los procedimientos burocráticos establecidos para su cumplimiento. La participación misma de Inglaterra en la conferencia de las Bermudas —así como anteriormente en la de Evian— se basó en el postulado de que la inmigración judía a Palestina y la política fijada al respecto en el Libro Blanco no eran temas debatibles.

Desde los primeros años de guerra, la mayoría de los líderes sionistas habían llegado a la conclusión de que el epicentro de su lucha política se había trasladado de Londres a Washington y Nueva York. Fue precisamente en esta última ciudad, en la asamblea extraordinaria de los sionistas estadounidenses, donde se adoptó la respuesta programática al Libro Blanco. Instigada por David Ben Gurion, que estaba entonces de gira por Estados Unidos, la asamblea reclamó que la supervisión de la inmigración y el asentamiento y absorción de los inmigrantes judíos en Palestina pasaran inmediatamente, de manos de las autoridades británicas, a las de la Agencia Judía, y que se estableciera, en cuanto acabara la guerra, una república («Commonwealth») judía en Tierra Santa. Esos puntos se convirtieron en poco tiempo en la política oficial de la Organización Sionista Mundial[10].

En el verano de 1942, Palestina se vio amenazada por el espectacular avance del ejército alemán en África del norte, al mando del general Erwin Rommel. Las tropas nazis llegaron hasta el poblado de El Alamein, en el desierto occidental de Egipto, y la acogida entusiasta que les preparaban muchos líderes egipcios si esta fuerza blindada lograba romper las líneas de defensa del ejército inglés, ofrecía pocas dudas. El hecho de que el líder máximo de los árabes palestinos, Haj Amin el Husseini, fuera aliado de los alemanes y estuviera entonces en Berlín, no permitía hacerse muchas ilusiones en cuanto a la suerte que correrían los

[10] *Ibidem*, pp. 66-69.

judíos a manos de sus partidarios en caso de una victoria alemana en la zona. Por un corto lapso de tiempo, el problema que representaba el Libro Blanco pasó a ser secundario. Pero ya en el invierno del mismo año, con la derrota definitiva de los nazis en África del norte y las noticias de la matanza de los judíos en los campos de exterminio en Europa, claramente cofirmadas, las demandas políticas de los sionistas de Estados Unidos cobraron nuevo impulso.

En 1943 se consolidó la influencia sionista en el judaísmo estadounidense cuando la conferencia de todas las organizaciones políticas judías –la American Jewish Conference– aprobó casi por unanimidad exigir que se anulara el Libro Blanco y que Gran Bretaña volviera a cumplir los compromisos incluidos en la Declaración Balfour y en el mandato, cuyo objetivo era, según la conferencia, la restauración de una república judía en la tierra ancestral de su pueblo. Sólo el Comité Judío Americano objetó contra la alusión a la soberanía política judía. En ese mismo tiempo se afianzó el apoyo de ciertas personalidades no judías a las aspiraciones sionistas. The American Palestine Committee (Comité Americano para Palestina), fundado en 1932, reanudó sus actividades, y consiguió la adhesión a la causa sionista de más de 100 diputados del Congreso y de decenas de senadores de los dos grandes partidos estadounidenses, así como de la mitad de los gobernadores de los estados. Al final del año 1942, esta organización contaba con 10.000 miembros inscritos. Su apoyo alentó a los dirigentes, judíos, ya que hacía aparecer su causa como un interés estadounidense general[11].

La campaña contra el Libro Blanco tomó mucha fuerza también en Canadá. No obstante la adhesión completa de este país a la causa de Gran Bretaña, la mayoría de los judíos, respaldados por muchos cristianos, protestaron contra el cambio de la política oficial británica en Palestina. Lo mismo sucedió en América Latina. A pesar de su debilidad organizativa y su rivalidad profunda con las instituciones de los comunistas, los sionistas lograron ganarse el apoyo de los órganos comunitarios en casi todos los países y atraerlos a la causa judía en Palestina. El prosionismo de estas comunidades era tal, que Morris Waldman, alto funcionario del American Jewish Committee, tuvo que reconocer que cualquier organización estadounidense que aspirara a tener algún peso dentro del judaismo latinoamericano, tendría que disipar previamente

[11] M. Kaufman, *An Ambiguous Partnership...*, *op. cit.*, pp. 130-158.

cualquier duda que pudiera suscitarse en torno a su apoyo a la causa sionista[12].

A pesar de todas las protestas y reclamaciones en el continente americano —así como de la resistencia armada judía en Palestina—, Gran Bretaña mantuvo la política anunciada en el Libro Blanco, tanto durante la guerra como en el período que la siguió. Su esperanza de salvar parte de su imperio, que desde el final de la guerra, y por presión de los movimientos de liberación nacional en la India y en otras regiones, estaba en pleno proceso de disolución, la llevó a mantener una política proárabe que le proporcionó las simpatías de la Liga Árabe, establecida en marzo de 1945 por siete estados con su plena aprobación. El predominio de sus intereses estratégicos ante un eventual enfrentamiento con la Unión Soviética —que posteriormente se haría más concreto—, así como sus intereses económicos en ciertos capítulos como el del petróleo, hicieron que las reclamaciones de los judíos y de sus simpatizantes no tuvieran apenas peso. El Libro Blanco se mantuvo como política oficial británica a pesar de que, al terminar la guerra, el partido laborista reemplazó al conservador en el poder Clement Attleey y Ernest Bevin, Primer Ministro y ministro de Relaciones Exteriores, respectivamente, que habían criticado acerbadamente la política palestina de sus predeceso res, se mantuvieron fieles a ella cuando el timón del imperio cayó en sus manos. En esto, contaban con el respaldo de los más altos oficiales del Departamento de Estado norteamericano. La sombra de la guerra fría, que se vislumbraba en el horizonte apenas terminada la Segunda Guerra Mundial, fue el motivo de este acuerdo[12].

Esta convergencia de intereses se vio perturbada por las diferencias que enfrentaron a Ernest Bevin y al presidente Harry Truman en lo que respecta a las personas desplazadas judías, los supervivientes del holocausto. Al terminar la guerra, había en los campos de concentración alemanes unos 100.000 judíos, que estaban ahora bajo tutela norteamericana sin que se encontrara solución para el problema que planteaba su evacuación. El presidente Truman pidió que se les permitiera inmigrar a Palestina, pero Ernest Bevin se negó obstinadamente a considerar esta

[12] H. Avni, «Patterns of Jewish Leadership in Latin America During the Holocaust», en R. Braham (editor), *Jewish Leadership..., op. cit.*, pp. 106-114; M. Brown, «The Americanization of Canadian Zionism 1917-1982», en G. Wigoder (editor), *Contemporary Jewry..., op. cit.*, pp. 134-139.

posibilidad. Según él, el desvío de la política preconizada en el Libro Blanco que esta inmigración suponía, soliviantaría a los árabes palestinos –y posiblemente también a los de otros países–, lo que requeriría una acción militar. Sólo en el caso de que Estados Unidos estuviera dispuesto a enviar soldados –y en cierto momento se mencionó la necesidad de enviar hasta 100.000– para suprimir la rebelión que amenazaba con estallar, podría aceptarse la propuesta, que había sido adoptada por una comisión investigadora mixta británico-estadounidense como recomendación principal. Esta condición era inaceptable para el presidente Truman, y es evidente que la cancillería británica la puso para desbaratar esa solución del problema de los supervivientes judíos.

A estos acontecimientos diplomáticos se sumó la masiva inmigración clandestina de judíos, organizada por las instituciones sionistas centrales y que gozaba de gran respaldo en la opinión pública mundial, así como los ataques perpetrados por una guerrilla urbana enraizada en un sector minoritario de los judíos en Palestina. En conjunto, ambos procesos constituyeron el punto de partida de una serie de circunstancias políticas que llevaron a Gran Bretaña a trasmitir, en abril de 1947, el problema del destino de Tierra Santa a la resolución de la Organización de las Naciones Unidas. La preponderancia de las naciones americanas en el seno de la organización internacional hizo que América desempeñara un papel decisivo en la configuración del destino del pueblo judío[13].

América Latina y Canadá. La aportación vital

Estados Unidos no fue el único escenario de la actividad política de la Organización Sionista Mundial. Gracias precisamente al protagonismo del gigantesco país del norte, la directiva sionista tuvo ocasión de apreciar la importancia potencial de las naciones latinoamericanas en caso de que las Naciones Unidas fueran llamadas a desempeñar algún papel activo en la solución al problema de Palestina. Varias visitas de algunos dirigentes a los países latinoamericanos y una conferencia de representantes de todas las colectividades del continente, organizada en la ciudad de Baltimore por el Congreso Judío Mundial pocas semanas antes

[13] I. Amitzur, *America, Britania...*, *op. cit.*, pp. 231-246; M. Kaufman, *An Ambiguous Partnership...*, *op. cit.*, pp. 186-242.

del ataque de Japón a Pearl Harbor, les permitieron entablar contacto personal con el liderezgo de cada comunidad y aumentaron su prestigio. La necesidad de fomentar una disposición favorable hacia la causa judía en Tierra Santa entre los intelectuales no judíos se hizo evidente durante los primeros años de la guerra, y el ejemplo que el American Palestine Committee de Estados Unidos representaba a este respecto era de gran importancia.

En diciembre de 1943, se fundó en Nueva York el Departamento Latinoamericano de la Agencia Judía y, por influencia suya, dirigentes sionistas e intelectuales judíos se pusieron en contacto con sus colegas gentiles para exponerles las consecuencias de la política británica en Palestina. Esta acción se vigorizó en 1945, y ya en vísperas de la asamblea constituyente de la Organización de las Naciones Unidas en San Francisco algunos dirigentes sionistas, acompañados de simpatizantes no judíos, se entrevistaron con los cancilleres de varios países, pidiéndoles que hicieran algo para conseguir la anulación del Libro Blanco y para que a la Agencia Judía se le permitiese representar la causa del pueblo judío ante esta importante asamblea. En algunos países, estas intervenciones fueron auspiciadas ya por el Comité pro Palestina Hebrea. En otros, fue la Conferencia Mundial Pro Palestina (hebrea) que se reunió en Washington en ese mismo año, quien impulsó a la acción. En abril de 1947, cuando Gran Bretaña presentó el problema de Palestina para que lo resolviera la Organización de las Naciones Unidas, ya existían comités de este tipo en la mayoría de las naciones americanas[14].

La semilla de buena voluntad, cuidadosa y oportunamente sembrada, dio frutos durante la segunda mitad de aquel año crucial, 1947.

El primer paso lo constituyó la reunión de la asamblea extraordinaria de las Naciones Unidas, que trató el futuro de Palestina y decidió, el 14 de abril de 1947, encargar a una comisión especial que investigara el problema y presentara su informe ante la segunda asamblea general convocada para el mes de septiembre. La comisión —United Nations Spe-

[14] J. Bokserg Liwerant, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México, 1922-1947* (tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México), México, 1991, pp. 269, 274-278. Véase también R. P. Raicher (editora), *Historia viva de Uruguay,* Jerusalén, 1989, pp. 69-79: Intervenciones de los presidentes de las organizaciones sionistas respectivas a los cancilleres de México y Uruguay pidiendo su apoyo a la causa judía en la conferencia de Chapultepec (Ciudad de México) de los estados americanos, en enero de 1945.

cial Committee On Palestine (UNSCOP)– fue constituida con un criterio regional y excluyendo a las cinco grandes potencias. Comprendía cuatro naciones americanas: Canadá, que junto con Australia representaba a la Commonwealth, y Uruguay, Guatemala y Perú en representación de América Latina. Los demás integrantes del comité eran Irán y la India, Checoslovaquia y Yugoslavia, Holanda y Suecia, en representación de Asia, Europa oriental y Europa occidental, respectivamente. La comisión se trasladó a Jerusalén, visitó todas las regiones del país y recogió los testimonios oficiales de las autoridades británicas y judías. Como el liderazgo de los árabes palestinos decidió boicotearla, tuvo que contentarse en lo tocante a ellos con la información que le facilitaron portavoces oficiales de algunos países árabes y con unos cuantos informes oficiosos de árabes palestinos que le llegaron.

La comisión presentó su informe el 31 de agosto. Su unánime recomendación era que el dominio de Gran Bretaña sobre Palestina terminara inmediatamente. En cuanto al futuro régimen del país, sus votos se dividieron entre dos soluciones. Siete miembros de la comisión presentaron un plan de partición de Palestina en dos estados soberanos, uno judío y otro árabe, con Jerusalén y Belén constituidas como zonas internacionales, y las tres partes unidas en un sistema económico y monetario común. Y tres miembros abogaban por la formación de un estado federal y binacional, en el que los judíos radicados en Palestina gozarían de autonomía, pero sin que se les permitiera inmigrar masivamente, lo que equivalía a perpetuar su posición minoritaria[15].

Las recomendaciones de la mayoría eran las que se acercaban más a las demandasde los sionistas, que se habían resignado a reconocer que era imposible transformar toda Palestina en un estado judío. Estas recomendaciones se basaban en el criterio con que se había constituido en su momento el mandato, que reconocía los derechos históricos de los judíos en Tierra Santa y ofrecía una solución inmediata al problema de los

[15] J. Bokser-Liwerant. El undécimo miembro de la UNSCOP, Australia, se abstuvo de votar; Jorge García Granados, el destacado representante de Guatemala, inmortalizó sus vivencias en el UNSCOP (*Así nació Israel,* Organización Editorial Novaro, S.A., México, 1968), y otro tanto hicieron otros participantes de esta lucha diplomática; David Horowitz (*Bishlijut Medina Noledett: En misión de un estado naciente,* Tel Aviv, 1960). Moshe A. Tov, el promotor de las relaciones sionistas con las naciones latinoamericanas (*El murmullo de Israel. Historial diplomático,* Jerusalén, 1983, pp. 43-49, 223-235, 277-281, 325-326).

supervivientes del holocausto. Fueron los delegados de Uruguay y de Guatemala –el profesor Rodríguez Fabregat y el diplomático Jorge García Granados, respectivamente–, así como el juez Ivan C. Rand, de Canadá, quienes más hicieron por que se adoptara el criterio de los derechos del pueblo judío y, por lo tanto, para que se incluyera el problema de las personas desplazadas judías en el esquema de trabajo de la comisión. Hubo un momento en que se enfrentaron abiertamente con otros miembros de la comisión, cuando pidieron que por lo menos una parte de la misma recorriera los campos de concentración y tomara contacto con los judíos que había en ellos, misión que se confió al final a una subcomisión. La intervención de estos representantes americanos, que simpatizaban abiertamente con la causa judía, se dejó sentir también en otros aspectos de las recomendaciones de la mayoría, como por ejemplo en lo referente a los límites de los dos futuros estados. En su posición –a la que se adhería con poco entusiasmo la delegación peruana–, Rodríguez Fabregat y García Granados representaron adecuadamente la opinión favorable a la causa judía, que prevalecía en amplios círculos intelectuales en la mayoría de los países latinoamericanos. Esto quedó ampliamente demostrado cuando la Asamblea General ordinaria debatió el informe de la comisión[16].

Estado Unidos y el voto del Continente

Al tiempo que la UNSCOP llevaba a cabo su misión y preparaba su informe, los oficiales del Departamento de Estado delinearon su propio esquema para la solución del problema de Palestina. Se basaban esencialmente, en tres temores: a una posible reacción violenta de los árabes de Palestina y tal vez de todo Oriente Medio ante una decisión que no fuera de su agrado; a la expansión de la Unión Soviética en la región a costa de los intereses de las democracias occidentales, y a la posibilidad de que los Estados Unidos tuvieran que asumir una responsabilidad directa en Palestina, involucrando a sus fuerzas armadas en caso de que estallara un conflicto. Las conclusiones a las que llegaron estos oficiales

[16] United Nations, *Official records of the second session of the general Assembly, Plenary Meetings of the Assembly record 16 September-29 November*, vol. II, Lake Success, Nueva York, 1947.

coincidían con los intereses de Gran Bretaña, a la que convenía que las recomendaciones de la comisión, tanto las de la mayoría como las de la minoría, no lograran reunir los votos de los dos tercios de los miembros de la Organización de las Naciones Unidas, imprescindibles para que las recomendaciones de la UNSCOP se transformaran en resoluciones de la Asamblea General. El gobierno británico esperaba que la Asamblea General, a falta de otra alternativa, confiriera a Gran Bretaña la autoridad de imponer, en nombre de la ONU, su propia solución, delineada esencialmente en el Libro Blanco. La batalla iba a librarse, pues, en torno a la votación de la Asamblea General.

La publicación de las recomendaciones de la UNSCOP puso fin a las divergencias de opinión que reinaban entre las organizaciones judías de los Estados Unidos. Los miembros del Comité Judío Americano, liderado por el juez Joseph M. Proskauer, que anteriormente había sido uno de los dirigentes antisionistas de esta prestigiosa organización, se volcaron ahora a intentar modificar las disposiciones tomadas por el Departamento de Estado, haciendo uso para ello de sus excelentes contactos personales con quienes detentaban los puestos clave de dicho ministerio, lo que no contribuyó precisamente a aumentar el aprecio que éstos sentían por ellos, y menos aún el de los oficiales subalternos. David Dubinski, líder indiscutible del Jewish Labor Committee y antiguo opositor ideológico del sionismo, utilizó en favor de la causa judía sus cordiales contactos con los líderes de las poderosas organizaciones sindicales americanas, la American Federation of Labor (AFL) y el Congress of Industrial Organizations (CIO). Por su parte, los sionistas, encabezados por el enérgico rabino reformista Abba Hillel Silver, moderaron sus diferencias ideológicas aunando sus esfuerzos en vistas de la meta común: lograr el máximo apoyo del presidente Harry Truman a las recomendaciones de la mayoría en su forma original, sin modificaciones territoriales u otras que limitaran la soberanía o el espacio del propuesto estado judío.

Posiciones adversas convergieron entonces en la Casa Blanca. El mismo presidente Truman, en un emotivo mensaje a la comunidad judía en el Día del Perdón, en octubre de 1946, ya había afirmado que el arreglo del problema de las personas desplazadas judías dependía de una solución del problema de Palestina que diera a los judíos un estado. Sus amigos judíos y los que simpatizaban con ellos pidieron que los Estados Unidos hicieran uso de su posición de líder y de su influencia con el fin de

conseguir los votos necesarios para que se adoptaran las recomendaciones de la UNSCOP. Los encargados del Oriente Medio en el Departamento de Estado, los elementos relacionados con los intereses estadounidenses en los países árabes y los factores que apoyaban a Gran Bretaña, querían que el presidente desistiera de su postura anterior y desligara el problema de los supervivientes judíos del de Palestina. Por encima de todas estas cuestiones, en el despacho presidencial se hacía notar la proximidad de las elecciones del año siguiente, y se hablaba de la posibilidad de que el Partido Republicano estuviera dispuesto a tener para con los judíos una actitud más benévola que la que mostraban los demócratas.

La decisión del presidente fue que los Estados Unidos se mantendrían fieles a su compromiso inicial de apoyar las recomendaciones del comité especial, pero sin tratar de inducir a otras naciones a seguir su ejemplo. Esta posición dejaba abierta todavía la posibilidad de que los que se oponían a las recomendaciones de la UNSCOP –principalmente los países árabes y Gran Bretaña– lograran el voto de un tercio de los miembros de la ONU, impidiendo así que se obtuvieran los dos tercios necesarios para la aprobación de las recomendaciones[17].

El 11 de octubre, el representante de Estados Unidos ante la ONU declaró el apoyo de su nación a las recomendaciones de la mayoría de la UNSCOP. Los países de Europa occidental y Escandinavia –excepto Gran Bretaña– expresaron también en distintos momentos su conformidad con esta solución. Y el 13 de octubre, para gran asombro de muchos observadores, también la Unión Soviética proclamó su apoyo definitivo al establecimiento del estado judío. Esta declaración ratificaba la sorprendente postura que la Unión Soviética había adoptado ya en la Asamblea Extraordinaria del mes de mayo anterior, en un discurso histórico pronunciado por el que era entonces su representante, Andrei Gromyko. Su decisión significaba un desvío ideológico muy profundo de la doctrinaria y ya tradicional oposición del comunismo al movimiento sionista, y causó a muchos veteranos comunistas judíos, a través del mundo entero, un profundo choque emocional. En las circunstancias del momento, cuando el movimiento sionista se enfrentaba a los intereses imperialistas de Gran Bretaña, que, a su vez, se asentaba en una po-

[17] M. Kaufman, *An Ambiguous Partnership...*, *op. cit.*, pp. 252-312; I. Amitzur, *America, Britania...*, *op. cit.*, p. 265 y ss.

lítica pro árabe, la Unión Soviética prefirió apoyar al sionismo. Lo que resultó fue una coincidencia de posturas de las dos potencias rivales en un momento en que la guerra fría ya se había transformado en una realidad tangible. Fenómeno extraordinario que no volvería a repetirse en los años siguientes, ni en el recinto de la Organización de las Naciones Unidas, ni fuera de él.

Con los cinco votos que dominaba entonces la Unión Soviética, las seis naciones árabes sólo podían contar con el apoyo incondicional de otros cinco países islámicos. Su campaña tenía como objetivo anular las recomendaciones de la mayoría de la UNSCOP, que se debatieron y se reformularon en la comisión creada *ad hoc* de la Asamblea General y en sus subcomisiones. En este recinto, Jorge García Granados y Rodríguez Fabregat, así como Lester Pearson, el representante de Canadá, volvieron a defender los aspectos de las recomendaciones que eran de importancia vital para los judíos. Pero cuando se votó en la comisión el plan de partición, sólo obtuvo 25 votos favorables, mientras que 18 naciones se abstuvieron. Las perspectivas de los árabes y sus aliados de lograr los votos necesarios para bloquear la resolución en la Asamblea General se habían incrementado, y el principal grupo de naciones que podía dar un nuevo vuelco a la situación eran las 20 repúblicas latinoamericanas. Éstas se transformaron, por lo tanto, en el factor decisivo.

En las semanas que antecedieron al sábado 29 de noviembre de 1947, se pusieron a prueba las simpatías y las amistades colectivas y personales, que habían acumulado todos los círculos e individuos judíos a través del continente americano. La sensación de que cada nación americana podía influir con su voto en la suerte del pueblo judío prevalecía tanto en la mente de los dirigentes de los Comité Pro Palestina Hebrea como en la de sus interlocutores oficiales. La historia de las relaciones con el pueblo judío en el pasado y en tiempos más recientes, la tendencia tradicional de los pueblos americanos a apoyar a movimientos de liberación nacional, el hecho de que el imperio británico (de cuya presencia en algunas naciones del continente americano se resentían éstas) se opusiera a la independencia judía, el impacto del sufrimiento de los judíos en el holocausto... todos éstos fueron factores generales que probablemente influyeran en muchos estadistas latinoamericanos; por otra parte, como representantes de países católicos que eran, no es probable que se les escapara el hecho de que la Santa Sede mantenía una postura negativa con respecto a la independencia judía. Pero en la decisión de cada país

influyeron ante todo una serie de consideraciones e intereses particulares, así como disposiciones de principios adquiridos a lo largo de su propia historia, que en su mayoría están todavía por estudiar. Cuáles fueron, por lo tanto, las razones que llevaron a cada una de dichas naciones a decidir de la forma que lo hicieron, es un tema que está aún pendiente de una investigación profunda[18].

La suma de todos estos motivos quedó claramente a la vista: América Latina aportó nada menos de 13 votos —y junto con los de Estados Unidos y Canadá elevó la parte de América a 15 votos— de los 33 que apoyaron el Plan de Participación con Unión Económica de Palestina, y que llevaron a que se aceptara como resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Sólo un país americano, Cuba, votó en contra; seis de ellos, entre otros Argentina, México y Chile, se abstuvieron. El hecho mismo de que se llevara a cabo la votación en aquel día se debió a la intervención de un destacado representante latinoamericano, ya que los que se oponían a la resolución pidieron que se postergara por dos días para darse un margen de tiempo en el que maniobrar para lograr nuevos votos con los que bloquear su aceptación. Pero el presidente de la Asamblea no aceptó la moción, y decidió pasar a la votación. Era el diplomático que encabezaba la delegación de Brasil, el ex ministro de Asuntos Exteriores de Getulio Vargas: Oswaldo Aranha...

El plan votado suponía la transferencia pacífica del poder de las autoridades británicas a las que eligieran los habitantes de los dos estados propuestos. Preveía la libre circulación de todos los habitantes de Palestina por el país entero, ya que la red ferroviaria y vial tendría que haber sido administrada en conjunto, como parte de la unión económica. También hablaba del derecho de los judíos y de los árabes cuyas aldeas o lugares de residencia se hallaran fuera del territorio asignado al estado correspondiente a su pueblo, a optar por la ciudadanía de este último

[18] Véanse las aportaciones de Ignacio Klich a este tema: I. Klich, «A Background to Peron's Discovery of Jewish National Aspirations», Amilat, *Judaica Latinoamericana,* Jerusalén, 1988, pp. 192-223; «Latin America, The United States and the Birth of Israel, The Case of Somoza's Nicaragua», en *Journal of Latin American Studies,* XX, pp. 382-432; «Cuba and the Partition of Palestine», *A contribution to the History of Latin Americas' Single «No» to Jewish Statehood* (comunicación leída en el X Congreso Mundial de Ciencias Judaicas, Jerusalén, 1989, de próxima publicación). Véase también L. Trahtemberg S., *Participación del Perú en la Partición de Palestina,* Lima, 1991, pp. 108-113; J. Bokser M. (Liwerant), *El movimiento nacional judío..., op. cit.,* pp. 275-286.

sin tener que cambiar por ello de domicilio. Este sistema de nacionalidad extraterritorial, y todas las demás disposiciones, se basaban en el presupuesto de que la partición podría realizarse de forma pacífica. Pero las declaraciones que hicieron los representantes árabes inmediatamente después de la votación, venían a poner en entredicho este último punto. Dichos representantes rechazaban la resolución, y no aceptaban que las Naciones Unidas tuvieran autoridad y derecho moral para imponerla. Efectivamente, ya el día siguiente, el domingo 30 de noviembre, se desencadenaron ataques armados de los árabes contra los judíos de Palestina, y la nueva situación requirió los esfuerzos renovados de los judíos de América[19].

Los judíos de América y la independencia de Israel

Una enorme ola de entusiasmo se apoderó de las comunidades judías en toda América en aquel sábado 29 de noviembre. Cientos de miles de judíos, pegados todavía a los aparatos de radio por los que habían seguido los detalles de lo que estaba pasando en la Asamblea General, dejaron desbordar su alegría al hacerse claro el resultado de la votación. Por primera vez se reunieron en un mismo júbilo sionistas y comunistas, separados por una enemistad de medio siglo. Esta unión, que no sobreviviría al cambio de orientación política de la Unión Soviética que tuvo lugar apenas tres años más tarde, hizo posible en ese momento una estrecha colaboración en la urgente tarea de recaudación de fondos que asumieron todas las comunidades. La guerra que se había iniciado en Tierra Santa, junto con la urgencia con que había que preparar la inmigración de los supervivientes a su futuro estado, hicieron que las contribuciones fueran especialmente generosas. Ya en ese año, 1947, bajo la enérgica dirección de Henry Morgenthan Jr., el ex ministro de Finanzas del presidente Roosevelt, se comprometieron los judíos estadounidenses a aportar 125.000.000 de dólares a la Campaña Judía Unida; en 1948, elevaron la cantidad a 150.000.000. Las demás colectividades, desde Argentina hasta Canadá, asumieron compromisos parecidos[20].

El entusiasmo general se tradujo también en el reclutamiento de vo-

[19] United Nations, Official Reards, op. cit., pp. 1.424-1.428.
[20] M. Lee Raphael, *A History of the United Jewish Appeal, op. cit.*, pp. 136, 29-37.

luntarios para combatir en la guerra. La iniciativa partió de Canadá, donde dos veteranos de la Segunda Guerra Mundial hicieron un llamamiento a sus camaradas para que se alistaran. El movimiento se expandió a Estados Unidos y América Latina, pero fue limitado en su número porque lo que se necesitaban eran, ante todo, aviadores, artilleros, ingenieros militares y personal médico. El número de voluntarios de Canadá y Estados Unidos no pasó de las 1.500 personas, a las que hay que añadir un centenar de los países latinos. Los voluntarios estadounidenses, por otra parte, además de enfrentar los peligros de la guerra tuvieron que responder también ante la justicia de su país de aquel gesto patriótico judío. En efecto, la Casa Blanca había impuesto un embargo total a la salida de todo material o personal bélico con destino a la guerra en Tierra Santa.

La prohibición de exportar armas a Oriente Medio se impuso ya el 14 de noviembre, y se ratificó el 5 de diciembre, apenas una semana después de la votación en las Naciones Unidas. El embargo se aplicó rigurosamente, y perjudicaba sobre todo a las fuerzas judías. Éstas, debido a la clandestinidad en que se veían obligadas a actuar hasta que expiró el mandato, carecían de armamento propiamente dicho, mientras que los ejércitos árabes estaban plenamente equipados y el del emirato de Transjordania —que en 1949 pasó a ser el reino de Jordania— gozaba de la tutela británica. Las protestas de las organizaciones judías ante las autoridades estadounidenses fueron en vano. En consecuencia, los emisarios del naciente estado judío tuvieron que valerse de las relaciones que pudieron entablar por intermedio de ciertos miembros de las comunidades judías, o directamente con las autoridades de algunos países latinoamericanos —especialmente México y, en menor medida, Nicaragua y otros— para adquirir indirectamente, en Estados Unidos o en el mercado local de dichas naciones, parte de los pertrechos que necesitaban para la lucha. De esta forma, otras naciones americanas les abastecieron de lo que la mayor de ellas se negaba a proporcionar directamente.

La vacilante actitud de Estados Unidos con respecto al establecimiento del futuro estado judío, que se había puesto de manifiesto ya en el mes de noviembre, se incrementó en los primeros meses de 1948. En febrero de ese año, la guerra fría se agravó cuando los comunistas, contraviniendo los convenios vigentes, dieron un golpe de estado y tomaron el poder en Checoslovaquia. En esos mismos momentos, crecía la tensión entre Estados Unidos y la Unión Soviética en torno al control

de Berlín y, en consecuencia, aumentó la oposición del Departamento de Estado y del Pentágono a seguir apoyando una política que debilitaba la posición de su mayor aliado, Gran Bretaña. Las noticias que llegaron de Tierra Santa en el mes de marzo daban una excusa plausible para reconsiderar la continuación del apoyo al plan de partición. Las fuerzas judías sufrieron en ese mes una serie de reveses en la región de Jerusalén y en la de Galilea que les produjeron muchas pérdidas, lo que hizo pensar que los judíos estaban perdiendo la guerra[21].

El 19 de marzo, el senador Warren Austin, representante estadounidense de la ONU, declaró ante el Consejo de Seguridad que su gobierno había dejado de apoyar el plan de partición de Palestina, y que éste debería ser reemplazado cuando expirara el mandato, por un régimen de fideicomiso de las Naciones Unidas, de cuya organización se encargaría Gran Bretaña.

La nueva posición estadounidense precipitó la campaña política de todas las organizaciones judías en América, cuyo propósito era que Washington volviera a su postura original. La actitud del presidente Truman, que no coincidía enteramente con la de su Ministerio, daba alguna esperanza en este sentido. Pero el hecho de que las nuevas circunstancias en Tierra Santa –el éxito de la violencia árabe– constituyeran el argumento principal del cambio en la posición norteamericana, significaba que la arena principal había pasado ya de la sede de las Naciones Unidas a los campos de batalla. En los dos meses siguientes se incrementaron las acciones bélicas de las fuerzas judías, llevando a la virtual derrota de los árabes palestinos, y los judíos se prepararon para enfrentar la inminente invasión de los ejércitos regulares de las naciones árabes anunciada para cuando concluyera el mandato. Al mismo tiempo, se libraba en Nueva York y en Washington una batalla diplomática para convencer a los representantes judíos de que desistieran de su intención de declarar la independencia de su estado en el momento mismo en que finalizara el mandato. Hubo un momento en que algunos de los dirigentes judíos más adictos a la causa sionista, cedieron a la presión que las autoridades estadounidenses ejercían tenazmente. Pero fue en vano[22].

Desafiando las presiones, el viernes 14 de mayo de 1948 se reunió

[21] F. F. Goldberg e I. Rozen (compiladores), *Los latinoamericanos en Israel,* Jerusalén, 1988, pp. 44-58; L. Slater, *The Pledge,* Nueva York, 1972, pp. 124-126.

[22] M. Kaufman, *An Ambiguous Partnership..., op. cit.,* pp. 313-358.

en Tel Aviv, en el museo de artes, la Asamblea Nacional, encabezada por David Ben Gurion y en un acto solemne, declaró el establecimiento del Estado de Israel. Ante el hecho consumado, y a pesar de la invasión del país al día siguiente por parte de los ejércitos de Egipto, Siria, Líbano y Transjordania, empezaron a llegar en ese mismo día los primeros mensajes de reconocimiento del estado. Los dos primeros provenían del presidente de Estados Unidos y de la Unión Soviética. Toda América, junto con muchos otros países, harían otro tanto durante el año que siguió a la declaración de independencia.

A pesar de las bajas y pérdidas masivas que sufrió en su guerra de independencia, el pueblo judío consiguió, con la ayuda moral y material de las naciones de América y de sus propias comunidades radicadas en ellas, salir del estado de impotencia política al que por tanto tiempo había estado sometido. América había cumplido en ese proceso un papel decisivo[23].

[23] S. Ben Ami, Z. Medín, *Historia del Estado...*, *op. cit.*, pp. 71-90.

RESUMEN: EL IMPACTO DE LAS CRISIS

Al cabo de dos décadas tempestuosas, los judíos del continente americano estaban en posición de evaluar cuántos de los desafíos que habían tenido que encarar habían sido superados con éxito, y hasta qué punto habían cambiado su vida y su posición en las distintas sociedades americanas.

La depresión económica, que había empobrecido a gran parte de las clases bajas y a todos los que tenían deudas cuando se inició la crisis, se superó con la expansión económica que causó la guerra. Ésta última favoreció especialmente a las clases medias, en las que se encontraban —o a la que estaban accediendo— una buena parte de los judíos. Al terminar la contienda, varias naciones adoptaron una política de nacionalismo económico que favoreció a las mismas capas sociales, en tanto que Estados Unidos y Canadá siguieron invirtiendo grandes capitales en la reconstrucción nacional y en la guerra fría, lo que también redundó en su beneficio. La participación de centenares de miles de jóvenes judíos en los ejércitos combatientes afianzó la cualidad de ciudadanos de los judíos de sus comunidades respectivas, mientras que la mejora del nivel de vida en todas las comunidades del continente fortaleció su posición tanto en el ámbito nacional como en el del conjunto del pueblo judío.

El desafío que representó el ataque nazi, importado de Alemania y Austria a tierras americanas, también se superó, gracias sobre todo a las circunstancias generales. La indignación que produjo con el correr del tiempo a muchos patriotas de América Latina y de los países del norte la intrusión de los agentes nazis en la soberanía nacional al actuar dentro de las colectividades de origen alemán y en otros ámbitos, fue más fuerte que la admiración que por el regimen alemán sentían sus parti-

darios locales. El resultado fue una aminoración del peligro directo del antisemitismo estatal importado, que, como consecuencia de la guerra, terminó por quedar anulado. Al igual que en el terreno económico, también en este caso fue la coincidencia entre el interés nacional y el judío la que llevó a superar la crisis.

Más grave era el desafío que presentaban los antisemitas americanos. El hecho de que en ningún país llegaran al poder no disminuyó el impacto que ejercieron en casi todas las naciones americanas sobre amplios círculos del gobierno. La idea que predominaba al comienzo dentro de las comunidades era que la mejor lucha contra los antisemitas era la que pudieran llevar a cabo los no judíos. Aunque la estrategia consistente en buscar aliados tenía su lógica, se tradujo de hecho en el gran cuidado que algúnas de las más importantes organizaciones judias tuvieron de no destacar el «particularismo» judío de su lucha. El resultado fue que se hizo más énfasis en el carácter antiliberal y antidemoccrático de los antisemitas como fuente de peligro general. El temor a no parecer suficientemente «patriotas» y a que esto confirmara la acusación de la dudosa lealtad de los judíos, muy frecuentemete usada por los antisemitas, siguió presente también en las actividades independientes de los organismos de defensa contra el antisemitismo que se crearon en todas las comunidades, y se incrementaron donde ya habían existido de antes. Este mismo miedo hizo que la lucha pública por lograr una liberalización de la política inmigratoria —que fue el principal desafío que presentó la persecución de los judíos en Europa— fuera débil y limitada.

Esa claudicación a lo que se presentaba como el interés general y a la posición oficial de las autoridades, especialmente en Estados Unidos, demoró también la toma de medidas eficaces para presionar a los aliados y que éstos hicieran algo efectivo para salvar a los judíos. La confianza en la buena voluntad del gobierno del presidente Roosevelt, que, vista desde una perspectiva histórica, resulta haber sido ingenua, causó a muchos dirigentes y organizaciones judías en toda América un sentimiento de culpabilidad por no haber hecho todo lo posible para atenuar la enormidad del holocausto. Ante el cierre casi completo del continente a la inmigración judía, incluso después de la guerra, las comunidades adoptaron una actitud más militante. Esto se refleja, en primer término, en su actividad ante el desafío que presentaba la crisis en Tierra Santa. Los judíos de América lograron su mayor éxtio en la forma en que afrontaron este último desafío.

Este balance de fracasos y éxitos está estrechamente relacionado con la actitud que las naciones americanas tomaron con respecto a los judíos. Aunque en ninguna de ellas se puede hablar de una legislación explícitamente dirigida contra ellos y en todas se respetaba su vida privada o comunitaria en la misma medida que la de las de otras comunidades, en algunos países se discriminaba a los inmigrantes judíos sistemáticamente y de forma oficial aunque encubierta. Las autoridades políticas —y los sondeos de la opinión pública— abundaban en expresiones de simpatía hacia el sufrimiento de los judíos de Europa, pero se oponían a su inmigración. Esta actitud no cambió durante todos estos años, y coexistió en la posguerra con una sincera simpatía hacia la causa nacional judía. La figura de Oswaldo Aranha, que en su función de ministro de Asuntos Exteriores de Brasil había bloqueado la inmigración judía adoptando argumentos antisemitas y que en la Asamblea General de la ONU, en aquel 29 de noviembre de 1947, cumplió un papel tan decisivo, es tal vez el ejemplo más destacado de este fenómeno.

¿De dónde provenía esta dualidad de simpatía hacia el sufrimiento judío y de rechazo? ¿Era quizás reflejo de la tensión que se daba entre los sentimientos humanitarios y la herencia de prejuicios estereotipados contra los judíos? Esa benevolencia hacia los judíos por parte de tantas naciones americanas, ¿constituía una fase de transición desde la enemistad a actitudes más apropiadas respecto a los judíos? ¿Habían logrado los judíos de América, con la perspectiva del establecimiento de un estado judío, una fase de normalización que facilitaba su aceptación definitiva?

Estos interrogantes respecto a la relación entre las sociedades americanas y las colectividades judías radicadas en su seno, se aclararían con el correr del tiempo, cuando la segunda y tercera generación reemplazaran a la primera. La situación que vivieron estas generaciones ya no era la de inmigrados sino la de nativos, judíos americanos integrados como tales en las sociedades del continente.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

ÉPOCA COLONIAL

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* vols. XIII-XV, Nueva York, 1969, 1973. Los volúmenes de esta gran obra del recientemente desaparecido gran historiador del pueblo judío, aportan un análisis detallado de los dos primeros siglos de la época colonial en América, basado en todas las obras y documentos que le precedieron.

J. Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima,* Santiago de Chile, [1887], 1956; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México,* [Santiago de Chile, 1905], México, 1952; *La Inquisición en el Río de la Plata,* Buenos Aires, 1945. Estas tres obras, pioneras en el estudio de la Inquisición en América, se basan en los archivos de dicha institución; sus aspectos relativos a los judíos inspiraron los trabajos de historiadores posteriores.

B. Lewin, *Mártires y conquistadores judíos en la América hispana,* Buenos Aires, 1954; *Los judíos bajo la Inquisición hispanoamericana,* Buenos Aires, 1960. Estas obras se basan en materiales inéditos, así como en los ya tratados por J. Toribio Medina, otorgando a los casos judíos un relieve especial.

S. B. Liebman, *Los judíos en México y América Central,* México, 1971. Es el resultado de largos años de investigación en México y de contacto directo con otras fuentes mexicanas. El autor, un jurista norteamericano sin preparación profesional de historiador, proporciona al lector una variada e importante información.

M. A. Cohen, *The Jewish Experience in Latin America,* Nueva York, 1971, 2 volúmenes. Consta de varios trabajos publicados anteriormente en revistas es-

pecializadas, con una amplia y penetrante introducción del recopilador sobre el tema.

A. Novinsky, *Cristãos Novos na Bahía,* São Paulo, 1972. Es el resultado de una amplia investigación en Lisboa, que toca el punto clave de la actitud de los cristianos nuevos con respecto a la ocupación holandesa, además de tratar ampliamente temas básicos referentes al Santa Oficio.

I. S. y S. A. Emmanuel, *History of the Jews of the Netherlands Antilles,* Cincinnati, 1970, 2 volúmenes. Obra completa de quien fuera durante muchos años rabino de la comunidad judía más antigua de las Américas. El autor se dedicó, junto con su esposa, a descubrir y exponer sistemáticamente toda la documentación que se había conservado, a la que acompaña un profundo análisis.

R. Cohen (editor), *The Jewish Nation in Surinam,* Amsterdam, 1982. El volumen contiene los trabajos de investigadores especializados en la historia de las Guayanas. Asimismo, cuenta con una importante contribución del editor, y constituye el más reciente resultado de la erudición en este campo.

J. R. Marcus, *The Colonial American Jew, 1492-1776,* Detroit, 3 vols. Es la obra culminante de un historiador que ya había descrito en sus trabajos anteriores, a través de una minuciosa recopilación de documentos, todos los aspectos de la vida judía durante esa época en las colonias británicas.

Estados Unidos

H. L. Feingold, *Zion in America, The Jewish Experience from Colonial Times to the Present,* Nueva York [1974], 1980. Esta obra proporciona al lector un estudio panorámico de la historia judía en los Estados Unidos, abarcando en capítulos especiales las relaciones internas entre los diferentes grupos étnicos, las tendencias religiosas, etc., así como las relaciones con la sociedad en general.

N. W. Cohen, *Encounter with Emancipation. The German Jews in the United States, 1830-1934,* Filadelfia, 1984. Analiza la mentalidad y la creatividad social y religiosa, así como la estructura comunitaria de esta primera ola de inmigrantes judíos después de la independencia.

A. A. Goren, *New York Jews and the Quest for Community. The Kehillah Experiement 1908-1922,* Nueva York, 1970. La historia de cómo se trató de organizar una comunidad unificada en Nueva York. A través de esta obra se per-

cibe el desarrollo de la inmigración de Europa oriental, y las formas que han tomado las relaciones internas en el judaísmo estadounidense.

I. Howe, *The World of our Fathers,* Nueva York, 1980. Una descripción viva, basada en una colección de documentos, de la trayectoria de los inmigrantes desde sus pueblos en el imperio ruso hasta su integración completa en la vida norteamericana.

J. M. Papo, *Sephardim in Twentieth Century America,* San José (California), 1987. Un extenso estudio de los sefardíes en los Estados Unidos, su encuentro con las demás comunidades judías, los esfuerzos de unión en la prensa sefardí en idioma judeo-español y datos biográficos de destacados dirigentes.

N. W. Cohen, *Not Free to Desist. The American Jewish Committee 1906-1966,* Filadelfia, 1972. La historia de la organización política más importante de los judíos estadounidenses; se basa mayormente en los archivos de la misma.

Y. Bauer's, *My Brother's Keeper. A History of the American Jewish Joint Distribution Committee,* Filadelfia, 1974; *American Jewry and the Holocaust; The American Jewish Joint Distribution Committee 1939-1945,* Detroit, 1981. La historia de la mayor organización de los judíos estadounidenses para la ayuda de sus hermanos en Europa durante las dos guerras mundiales. Proporciona al lector datos estadísticos además de un minucioso análisis de las actitudes y actividades de la institución.

D. S. Wyman, *Paper Walls, America and the Refugee Crisis, 1938-1941,* Nueva York, 1986; *The Abandonment of the Jews, America and the Holocaust 1941-1945,* Nueva York, 1985. Obra fundamental, basada en toda la documentación oficial de los aliados. Describe y analiza la actitud del gobierno de los Estados Unidos hacia los judíos de Europa durante la época del nazismo. Incluye también alusiones breves a la actitud de algunas naciones latinoamericanas.

M. Kaufman, *An Ambiguous Partnership, Non Zionists and Zionists in America 1939-1948,* Jerusalén-Detroit, 1991. Estudio de las actividades del judaísmo estadounidense en favor de la creación del Estado de Israel.

AMÉRICA LATINA

J. L. Elkin, *Jews of the Latin American Republics,* Chapel Hill, 1980. Un extenso estudio de las comunidades judías en América Latina desde la época co-

lonial hasta la octava década de este siglo. Basada en una amplia bibliografía, la obra revisa los temas de la inmigración, la estratificación económica y social y el desarrollo organizativo, y concluye con una comparación con el judaísmo de los Estados Unidos.

H. Avni, *Argentina y la Historia de la Inmigración judía 1810-1950,* Buenos Aires, 1983. La historia de la política inmigratoria de la República Argentina y el desarrollo de las migraciones judías en el siglo pasado y en el presente, están detalladamente tratados en este estudio como trasfondo del tema principal: la historia de la formación de la comunidad judía en Argentina.

V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires,* Buenos Aires, 1988. Un estudio minucioso de la vida de la mayor comunidad en el continente latinoamericano, Buenos Aires, desde sus comienzos hasta la cuarta década del siglo XX. Se basa en una amplia documentación inédita.

C. A. Krause, *Los judíos en México,* México, 1987. La precaria presencia de los judíos en el México del siglo XIX sale a la luz en este estudio, basado en una variada y rara documentación. Asimismo, se delinea el establecimiento de la comunidad actual.

L. Hamui de Halabe (editora), *Los judíos de Alepo en México,* México, 1989. Recopilación de datos sobre la vida de los judíos en Alepo y el desarrollo de la comunidad de los oriundos de esta ciudad en México. Se basa en documentación oral y en los archivos comunitarios.

E. A. Fidanque *et al.* (editores), *Kol Shearith Israel: Cien años de vida judía en Panamá, 1876-1976,* Panamá, 1977. Crónica y descripción del desarrollo de la comunidad, con datos biográficos e institucionales.

J. L. Elkin y A. L. Sater, *Latin American Jewish Studies. An Annotated Guide to the Literature,* Nueva York, 1990. La amplitud del campo de estudios sobre el judaísmo latinoamericano y de la producción científica y literaria quedan fielmente reflejadas en esta recopilación recientemente aparecida.

Canadá

B. G. Sack, *History of the Jews in Canada,* Montreal, 1945, 2 volúmenes. Primer intento de escribir la historia de los judíos en Canadá desde sus primeros tiempos.

I. Abella, *A Coat of Many Colours, Two Centuries of Jewish Life in Canada,* Toronto, 1990. Obra de divulgación, pero también de rigor académico, que narra la historia de dos siglos de vida judía.

I. Abella, H. Tropper, *None is Too Many, Canada and the Jews of Europe, 1933-1948,* Toronto, 1983. Estudio detallado de la actitud de Canadá hacia los refugiados judíos durante la época del nazismo y hacia los supervivientes después de la guerra.

[illegible] de los Estados Unidos.

[illegible] detalladamente tratados en este estudio como trasfondo del tema principal: la historia de la formación de la comunidad judía en Argentina.

V. A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1988. Un estudio minucioso de la vida de la mayor comunidad en el continente latinoamericano, Buenos Aires, desde sus comienzos hasta la cuarta década del siglo XX. Se basa en una amplia documentación inédita.

C. A. Krause, *Los judíos en México*, México, 1987. La escasa presencia de los judíos en el México del siglo XIX sale a la luz en este estudio, basado en una amplia y variada investigación. Asimismo, se expone el establecimiento de la comunidad [illegible].

L. Hamui de Halabe (editora), *Los judíos de Alepo en México*, México, 1989. Recopilación de datos sobre la vida de los judíos en Alepo y el desarrollo de la comunidad de los oriundos de esta ciudad en México. Se basa en documentación oral y en los archivos comunitarios.

E. A. Fidanque et al. (editores), *Kol Shearith Israel. Cien años de vida judía en Panamá, 1876-1976*, Panamá, 1977. Crónica y descripción del desarrollo de la comunidad, con datos biográficos e institucionales.

J. L. Elkin y A. L. Sater, *Latin American Jewish Studies. An Annotated Guide to the Literature*, Nueva York, 1990. Es resultado del campo de estudios sobre el judaísmo latinoamericano y de la producción científica y literaria [illegible].

Canadá

B. G. Sack, *History of the Jews in Canada*, Montreal, 1945, 2 volúmenes. [illegible] la historia de los judíos en Canadá desde sus primeros tiempos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbot, John C., 205
Aboad da Fonseca, Yshac, 61
Abraham (patriarca), 53
Abraham, Eshel, 103
Abravanel, Isaac, 31
Abulafia, David, 13
Aguilar, Raphael, 61
Aguirre Cerda, José, 256, 273
Alejandro II, zar, 119, 120
Alessandri, Arturo, 273
Alfonso XII, rey de España, 157
Alkemaar, 57
Almagro, Diego, 24
Alonso Hernando, 23
Álvarez Cabral, Pedro, 21, 22
Alverdi, Juan Bautista, 188
Amherst, Jeffrey, 113
Amzalac (familia), 105
Arana, Oswaldo, 270, 300, 307
Arcand, Adrien, 248, 249
Arthur Gobineau, Joseph, 106
Attley, Clement, 292
Baldomir, Alfredo, 272
Balfour (declaración), 146, 176, 177, 202, 212, 288, 291
Balfour (lord), 145
Barroso, Gustavo, 254, 256, 259
Baruch, Bernard, 235
Baruel, Abraham, 105
Battle y Ordónez, José, 173
Bautista Pérez, Manuel, 35
Bedford Bennet, Richard, 265
Behar, León, 49
Belmont, August, 94, 95
Benchimol (familia), 105
Bercovich, Peter, 215
Berman (familia), 185
Bernáldez, Andrés, 19
Bevin, Ernest, 292
Blair, Frederic Charles, 265, 266
Bográn, Luis, 162
Bolívar, Simón, 86, 98, 99
Bonaparte, Napoleón, 90
Boxer, Oswald, 163
Brandeau, Esther, 113
Brebbia (doctor), 267
Breckinridge Long, 261, 263
Buch, German, 275, 276
Burgos, Abner de, 25
Burt Mayer, Louis, 234
Bustos, José María, 157, 158
Butler, Benjamin, 94, 95
Calles, Plutarco Elías, 195
Cárdenas, Lázaro, 257
Carlos I, rey de Inglaterra, 54
Carlos II, rey de Inglaterra, 71, 72
Carr, Wilbor J., 261
Carulla, Juan, 252
Carvajal, Isabel, 45
Carvajal, Luis (el mozo), 33, 40, 41, 45
Carvajal y la Cueva, Luis, 33
Carvajal (familia), 49
Caseres, Benjamín de, 72
Caseres, Henry de, 72
Cassard, Jacques, 70
Castilho, Álvaro de, 174
Castillo, Ramón, 253
Clemente VIII, 34

Cohen, Samuel, 67
Cohin, José Abraham, 185
Colón, Cristóbal, 19, 21, 22, 24
Cordero, Antonio, 34
Cortés, Hernán, 23
Costa, Isaac da, 68
Coughlin, Charles E., 246
Crear, Thomas, 266
Cromwell, Oliver, 54
Curiel Rodríguez, José, 101
Curiel, Josef, 99, 101
Dadley Pelley, William, 245
David Ben Gurion, 289, 290, 304
David David, 114
Delvalle Henrríquez, Eric A., 102
Delvalle Henrríquez, Max, 102
Dembitz Brandeis, Louis, 136, 144, 145
Díaz, Porfirio, 163, 188
Dickmann, Adolfo, 185
Dickmann, Enrique, 185
Dillingham, W. D., 124
Dubinski, David, 297
Dubnow, Simón, 187
Dutra, Gaspar Eurico, 255
Efraín (tribu de Israel), 53
Einhorn, David, 94
Epstein, Isidoro, 111
Faivowich (familia) 185
Falcón, Ramón, 176
Felipe II, rey de España, 32, 33
Felipe III, rey de España, 34
Fernández Vieira, João, 62
Fernando VII, rey de España, 86
Fernando José Maximiliano (príncipe austríaco), 111
Filippo, Virgilio, 252
Ford, Henry, 147, 187, 245
Franceschi, Gustavo, 252
Frank, J. B., 159
Frankfurter, Félix, 235
Franks, Jacobs, 114
Fraso, Jacobo, 72
Freitas Vale, Cyro de, 271
Furtado Mendoça, 34
Gadol, Moisés, 153, 154
Galt, Alexander, 204
Gama, Gaspar da, 21, 22
Gama, Vasco de, 22
García Granados, Jorge, 296, 299
Gerchunoff, Alberto, 187
Goebbels, Joseph, 246
Goldwyn, Samuel, 234
Golluf de Barcelona, Isaac, 25
Gómez, María, 42
Gompers, Samuel, 123
González von Marees, José, 256
Gottheil, Richard, 136
Gromyko, Andrei, 298
Guani, Alberto, 272
Guy Inman, Samuel, 267, 273, 274
Haas, Arthur, 172
Haj Amin el Husseini, 290
Halphon, Samuel, 177
Hart, Aharon, 113, 114, 115
Hart, Ezekiel, 115
Henríquez, Phelipe, 69
Henry Josef, 112, 114
Hernández, Rafael, 159
Herzl, Teodoro, 136
Hidalgo Castilla, Miguel, 37
Hillel Silver, Abba, 297
Hine, Elkine, 107
Hirsch, Clara (baronesa), 208
Hirsch, Maurice de, 127, 133, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 205, 206, 208, 222
Hirschell, Salomón, 107
Hitler, Adolfo, 237, 249, 252, 263
Hoheb, David, 99
Hoover (presidente de EE.UU.), 259
Ibáñez del Campo, Carlos, 256
Ibáñez-Speber, Rajel, 13
Ignacio Madero, Francisco, 47
Iojevet (hija de Josef Curiel), 99
Isaac ben Sheset, 28
Isaac (patriarca), 53
Isaacs, Jorge, 47
Isabel (infanta), 27
Isabel II, reina de España, 103
Israel (familia), 105
Iturbide, Agustín, 86
Jacob, 53
Jacobs, Samuel W., 214
Jeferson Davis, 94
Jeosua Bueno Enrriques, Jacob, 72
João II, rey de Portugal, 27
João IV de Braganza, rey de Portugal, 60
Johan Maurits van Nassau, 60
José (patriarca), 53
Juan VI, rey de Portugal, 87
Juárez Celmán, 158, 159, 161

Juárez, Benito, 111
Justo, Agustín, 251, 267
Kablin (familia), 185
Kaplan, Yosef, 12
Keller, Samuel, 107
Koralnick, Abraham, 238
Kuhn, Fritz, 241
Kuhn (banquero), 131
Lafer (familia), 185
Lamas, Pedro S., 159
Lapointe, Ernest, 265
Laredo Baru, 277
Laureano Ramírez, Baltazar, 49
Lazarus, Emma, 125
Lehman, Herbert H., 235
León Magnes, Judah, 138
Lester Pearson, 299
Levi, Aharon, 52
Leví Moreta, Saúl, 64
Leví, Isey, 107
Levy (familia), 105
Liebman, Seymour, 46, 47
Lincoln, Abraham, 94, 95
Loeb (banquero), 131
Loewenthal, Wilhelm, 159, 161, 162
Lope de Vega, 44
López Penha, Abraham, 198
Loyola y Hora, Juan de, 37
Luis XIV, rey de Francia, 80
Luis XV, rey de Francia, 113
Lumbroso, Josef, 41
Lyon, William, 265
Lyra, Nicolás de, 41
MacDonald, James, 252, 258, 261, 267, 269
MacDonald, John A., 204
Mack, Julián, 146, 147
Mackenzie King, 265
Mackenzie, William L., 215
Mahoma, 21
Maimónides, 28
Maldonado de Silva, Isabel, 43
Maldonado de Silva, Francisco, 40, 41, 43, 44, 45
Manasé (tribu de Israel), 53
Manuel I, rey de Portugal, 22, 23, 27, 90
Marqués de Pombal, 46
Marshall, Louis, 137, 142, 146, 147
Martí, José, 192
Martínez, Fernán, 25
Martínez de Treviño, Leonor, 42
Martínez Zuviría, Gustavo, 251, 252, 253
Maurits, Johan, 62
Maurras, Charles, 254
Mayer Sulberg, 142
Menasseh Ben Israel, 53, 54, 64, 71
Mendelssoh, Moisés, 98
Menrrique, Meiggs, 111
Mercado, Abraham, 72
Messersmith, George, 261
Meyer Isaacs, 133
Meza, Abraham de, 98
Mienville, Julio, 252
Miranda, Francisco, 97
«Míster Jacob», 108
Montefiore de Londres, Moisés, 103
Montesinos, Fernando de, 44
Montezinos, Antonio de, 52, 53
Morales, Gonzalo, 23
Mordecai, Ricardo, 98
Mordecai Manuel Noah, 90
Morgenthau, Henry, 140
Morgenthau Jr., Henry, 235, 301
Morris Hillquit, 123
Morris J. Raphall, 94
Mosseh, 61
Mulay Muhamad, 103
Mussolini (político), 254
Nabucodonosor, 19
Napoleón III, rey de Francia, 111
Nassi, David, 66
Nathan, Henry, 214
Nathan, Joseph, 107
Nehl Neiva, Artur, 271
Nicolás II, zar, 145
Nicolaas van Beck, 70
Nissim Behar, 153, 154
Noronha, Fernando, 23, 27
Nothman, Maximillian, 107
Nunes Netto, Jeosua, 65
Nunes Ribeiro, Samuel, 76
Núñez, Leonor, 42
Núñez, Felipe, 45
Núñez de Silva, Diego, 45
O'Higgins, Bernardo, 98
Obregón, Álvaro, 195
Ocaña, Diego, 23
Ortega Aguallo, Abraham, 273
Ortiz, Roberto M., 268
Palacios, Pedro, 160
Pedrarias Dávila y Cota, 24
Pedro I, emperador de Brasil, 87, 106

Pedro II, emperador de Brasil, 105, 106, 168
Pellegrini, Carlos, 161, 162
Peralta, Santiago, 287
Pereira Mendes, Henry, 137, 151
Pereira, Josef, 65
Pérez de Acosta, Diego, 39
Pérez, David, 174, 202
Perón, Juan Domingo, 287
Philip Benjamin, Judah, 94
Philips, Philip, 94
Pizarro, Francisco, 24
Plamondon, Edouard, 248
Pleusis, Maurice, 249, 265
Proskauer, Joseph M., 297
Pulido, Ángel, 198
Rabbi Shlomo Ytzjaki, 41
Rabinovich, José, 181
Radovitzky, Simón, 176
Raffalovich, Isaías, 182, 254
Ramírez, Pedro P., 253
Rand, Iván C., 296
Rashi (exegeta), 41
Reyes Católicos, 17, 19, 20, 21, 26, 27
Ribeiro (doctor), 77
Rivas Puigcerver, Francisco, 193, 194
Robles, Gaspar, 36
Roca, Julio A., 157, 158, 204
Rodríguez Fabregat, 296, 299
Rojas, Ricardo, 185
Roldán Jiménez, Francisco, 51
Romanov (dinastía), 145
Rommel, Erwin, 290
Roosevelt, Franklin D., 234, 235, 246, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 277, 278, 281, 301, 306
Roosevelt, Theodore, 142, 153
Rosenman, Samuel, 235
Rosenwald, Julius, 131
Rothschild, 95, 107, 159
Rothschild (familia), 204
Rubén (tribu de Israel), 53
Saavedra Lamas, Carlos, 267
Sabato Morais, 137, 151
Salazar (político), 254
Salgado, Plinio, 254, 255, 256
Salomon, Louis, 107
Salomón, Agustín, 110
San Martín, José de, 86, 98
Sánchez de Calatayud, Juan, 25
Sánchez Sorondo, Matías G., 251
Sánchez, Gabriel, 20, 25
Sandberg, Harry O., 168, 169, 189, 190, 191
Santa María del Puerto, fray Miguel, 52
Santa María, Pablo de, 43
Santángel, Luis de, 20
São Jerónimo, Francisco de, 38
Schechter, Salomon, 137
Schiff, Jacob Henry, 131, 133, 137, 140, 146, 163
Schweitzer (familia), 185
Seligman, Josef, 94
Seligman (familia), 94
Senior, Jahacob, 69
Setton Dabbah, Saúl, 201
Shaar Ha-Shamaini, 290
Shalom Asch, 140
Shearith Israel, Kol, 101
Silva, Antonio José de, 45
Simmel, Siegmund, 159
Sola Pool, David de, 151, 154
Steinbruch (familia), 185
Strauss, Isidor, 131
Strauss, Oscar, 133, 142
Strauss, Nathan, 131
Stuyvesant, Peter, 75, 81
Taft, W. A., 124, 143
Tito (emperador romano), 19
Torres, Luis de, 20, 21, 22
Treviño de Sobremonte, Tomás, 40, 41, 42, 45
Trujillo, Rafael Leónidas, 277, 278
Truman, Harry, 285, 286, 292, 297, 303
Ulysses S. Grant, 95, 96
Uriburu, José Félix, 251
Váez Sevilla, Simón, 36
Valladolid, Alfonso de (maestre), 25
Van Nassau, Maurits, 60
Vargas, Getulio, 243, 255, 269, 270, 271, 300
Vecinho, Josef, 24
Velasco Ibarra, José María, 274
Vidal de Negreiros, André, 62
Vitoria, Francisco de, 39
Wald, Pinie, 178
Waldam, Morris, 291
Wallerstein, Bernardo, 107
Warburg, Félix, 140
Warren Austin, 303
Washington, George, 246
White, Arnold, 162
Wilhelm Bohle, Ernst, 242
Willoughby (lord), 66
Winrod, Gerald B., 245
Wise, Stephen S., 136, 144, 146

Wise, Stephen (esposa de), 239
Wiston Churchill, 262
Woodrow Wilson, 124, 136, 143, 144, 145, 147
Worms, José, 107
Yllan, Joao de, 67
Yrigoyen, Hipólito, 251
Ytzjaki, Shlomo, 41
Zacuto, Abraham, 24
Zadoc Kahn, 161
Zielonka, Martín, 194, 196

ÍNDICE TOPONÍMICO

Adrianópolis, 152
África, 28, 59, 218, 290, 291
Alabama, 94
Alamein (La), 290
Alaska, 218
Alberta, 206, 207, 247, 248
Alemania, 90, 91, 94, 107, 110, 124, 132, 144, 177, 178, 209, 212, 228, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 246, 251, 252, 253, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 277, 285, 305
Alejandría, 21
Alepo, 120, 149, 194
Alsacia, 96, 107
Amazonas, 104, 105
Amazonia, 104, 190
Ambato, 275
Amsterdam, 52, 53, 57, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 77
Andes, 275
Ángeles (Los), 92, 150
Angora, 152
Antillas, 102
Antillas británicas, 198
Antillas holandesas, 198
Antioquía (Colombia), 47, 52
Aragón, 19, 20, 25
Ararat, 90
Arequipa, 190
Argentina, 32, 88, 108, 109, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 219, 221, 222, 223, 231, 233, 236, 237, 242, 243, 250, 252, 267, 268, 274, 276, 278, 300, 301
Arica, 109
Arica (puerto), 275
Arizona, 91
Asia, 295
Asunción, 191
Atlántico, 27, 118
Australia, 295
Austria, 132, 177, 258, 276, 305
Austro-Hungría, 133
Bahía, 34, 35, 39, 40, 58, 60, 63, 185
Balcanes, 28
Baltomire, 293
Barbados, 66, 72, 73, 74, 75, 78
Barcelona, 99, 101, 190
Barranquilla (Colombia), 99, 101, 110, 189, 198
Basavilbaso, 165
Bat Creek, 52
Baviera, 91
Bayona, 80
Belem de Pará, 103
Belén, 295
Bélgica, 212, 270
Belo Horizonte, 172
Berbice, 64
Berlín, 159, 163, 260, 270, 290, 303
Bermudas (conferencia), 290
Bermudas (isla), 281
Biro-Bidjan, 184
Bogotá, 190
Bolivia, 165, 191, 275, 276, 278
Bom Retiro, 181
Boston, 128, 139

Boyacá, 52
Brasil, 21, 22, 23, 32, 34, 35, 37, 38, 46, 47, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 87, 102, 104, 105, 106, 107, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 185, 186, 201, 202, 206, 218, 221, 222, 231, 233, 236, 241, 243, 253, 256, 259, 269, 270, 271, 272, 300, 307
Bremen, 159
Breves, 174
Bruselas, 270
Bucovina, 120
Buena Esperanza, 22
Buenos Aires, 35, 38, 97, 112, 157, 164, 165, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 182, 183, 187, 199, 200, 201, 202, 207, 221, 232, 233, 237, 238, 239, 242, 252
Buffalo, 90
Bulgaria, 121
Burdeos, 80
Burgos, 43
Caicó, 47
Cajamarca, 190
Calcuta, 22
California, 92, 101, 109, 122
Callao (El), 43, 110, 111
Camaguey, 192
Cameta, 104
Campeche, 193
Canadá, 88, 112, 114, 116, 117, 118, 128, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 218, 219, 221, 222, 231, 235, 236, 240, 241, 243, 246, 247, 248, 259, 264, 265, 266, 282, 286, 289, 293, 296, 299, 300, 301, 302, 305
Carabobo, 99
Caracas, 99
Caribe, 276
Caribe, 32, 64, 68, 71, 72, 99, 189, 192
Carolina del Norte, 89
Carolina del Sur, 94
Cartagena, 32, 34, 69, 99, 101
Castel Garden (fortaleza), 122
Castilla de Oro, 24
Castilla León, 19, 25
Cauca, 191
Cayenne, 66, 80
Cayo Hueso, 192
Cincinnati, 137, 150
Cochabamba, 276
Cochín, 22
Colombia, 24, 52, 105, 110, 188, 189, 190, 198, 202
Colón (ciudad), 198
Colorado, 92
Columbia Británica, 116
Columbia (universidad), 136, 244
Concepción (ciudad), 44, 169
Córdoba, 26, 28, 175
Coro, 99, 100, 101
Coscapa, 278
Costa Rica, 191, 198
Cuba, 51, 69, 87, 192, 193, 197, 201, 231, 277
Cuenca, 275
Cunco, 50
Curaçao, 64, 68, 69, 70, 73, 75, 97, 99, 101
Curaçao (isla), 67
Curacautín, 50, 51
Curitiba (Panamá), 173
Chaco, 162, 191, 275
Chapultepec, 110
Charleston, 76, 77, 94
Checoslovaquia, 276, 295, 302
Chicago, 128, 150
Chile, 24, 32, 50, 109, 111, 169, 171, 172, 173, 177, 180, 181, 183, 185, 186, 200, 201, 202, 233, 236, 242, 256, 272, 273, 282, 300
Chiloé de Chile, 278
Chillán, 109
China, 184, 188
Chíos, 152
Dacota del Sur, 126
Damasco, 149, 194
Dardanelos, 152
Demerara, 64
Detroit, 246
Dinamarca, 267
Dolores, 37
Dominion, 218, 248, 265
East Side, 128
Écija, 25, 128
Ecuador, 188, 191, 274, 275, 278
Egipto, 20, 290, 304
Ellis (isla), 125, 150
Ellis Island (fortaleza), 122
Entre Ríos, 164, 165, 187, 221
Escandinavia, 298
España, 11, 12, 17, 18, 19, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 37, 38, 40, 57, 60, 80, 103, 149, 158, 192, 198, 211, 251, 262
Española (La), 21, 51, 277

Essequibo (río), 64, 65, 66
Estados Unidos, 76, 78, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 109, 110, 112, 116, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 132, 133, 134, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 168, 177, 179, 192, 193, 194, 195, 196, 206, 207, 220, 221, 222, 223, 227, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 253, 259, 260, 281, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 300, 302, 304, 305, 306
Estevan, 20
Europa, 12, 17, 23, 44, 57, 66, 77, 79, 85, 91, 93, 97, 110, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 136, 137, 139, 144, 148, 150, 152, 160, 161, 162, 169, 172, 173, 174, 178, 184, 189, 196, 203, 206, 213, 214, 217, 218, 227, 228, 235, 236, 238, 262, 263, 268, 274, 275, 277, 278, 282, 283, 285, 289, 290, 291, 295, 298, 306, 307
Evian (conferencia), 260, 265, 268, 270, 277, 290
Filadelfia, 127, 128, 137, 146, 151, 154
Filipinas, 32
Florida, 76, 192, 277
Formosa, 162
Francia, 11, 17, 29, 66, 80, 91, 96, 103, 106, 107, 110, 132, 160, 270, 282
Galilea, 303
Galitzia, 120
Galveston, 133, 134
Gallípoli, 152
Georgia, 76
Gibraltar, 103
Glacial Ártico, 116
Gran Bretaña, 72, 108, 113, 116, 121, 145, 146, 265, 281, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 303
Gran Colombia, 86, 99
Granada, 19
Grand Island, 90
Grecia, 120, 121, 150
Guadalupe (isla), 112
Guarida (La), 99
Guatemala, 188, 191, 287, 295, 296
Guyana, 64, 66
Guayaquil, 275
Gurupá, 104
Haarlem, 57
Habana (La), 270
Haití, 21
Halifax, 214
Hamilton, 117
Harvard (universidad), 244
Haya (La), 59, 62
Hebrón, 61
Hidalgo, 49
Holanda, 11, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 77, 81, 100, 108, 271, 267, 295
Honda, 52
Honduras, 162, 191
Hucayo, 190
Hungría, 124, 125, 164, 178, 263
Ica, 190
India, 22, 213, 292, 295
Indianápolis, 150
Índico, 290
Inglaterra, 11, 17, 52, 54, 63, 64, 66, 71, 72, 76, 80, 97, 103, 110, 114, 115, 144, 172
Iquitos, 104
Irán, 295
Israel, 301
Itagui, 107
Italia, 28, 251, 271
Itamaracá, 61
Jamaica, 72, 73, 75, 78
Japón, 142, 294
Jerusalén, 19, 21, 61, 70, 153, 295, 303
Jooden Savaanah, 66
Jordania, 302
Kansas, 127, 245
Kastoria, 152
Kentucky, 95, 96
Kingston, 74
Lejano Oriente, 20, 188
Líbano, 304
Liborno, 66
Lima, 32, 34, 35, 36, 38, 43, 44, 110, 111, 189, 190, 201, 260
Lisboa, 22, 32, 34, 45, 77, 256
Londres, 71, 73, 74, 76, 77, 89, 97, 106, 107, 113, 114, 161, 163, 190, 204, 205, 290
Lorena, 96, 107
Lover East Side, 150
Macedonia, 120, 172
Madrid, 39
Manáus, 104
Manhattan (isla), 75, 132
Manicore, 104
Manitoba, 203, 204, 206, 207, 247
Manizales, 191
Maracaibo, 99, 190

Maranhao, 61
Marrakech, 103
Marruecos, 102, 103, 105, 189, 199, 217, 262
Maryland, 94
Massachussets, 89
Mauricia, 61
Mauricio (isla), 290
Medellín, 47
Medina de Rioseco, 42
Medina del Campo, 41
Mediterráneo, 28
Memphis, 96
Mesopotamia, 120, 149
México, 23, 33, 34, 36, 37, 41, 42, 47, 49, 50, 51, 86, 110, 111, 188, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 219, 233, 236, 238, 242, 257, 276, 278, 279, 282, 300, 302
México (ciudad), 32, 49, 51, 110
Michigan (estado), 245
Michigan (lago), 92
Michoacán, 49
Mikveh Israel, 151
Milkwaukee, 92
Minas Gerais, 38
Misiones, 162
Mississippi, 95
Monastir, 120, 150, 152, 172
Montevideo, 171, 173, 177, 178, 242, 272
Montgomery, 150
Montreal, 113, 114, 117, 154, 205, 207, 208, 209, 231, 232, 237, 249
Mor Yougas (provincia), 278
Morelia, 49
Mosesville, 205
Mossoomin, 204
Munich, 270
Naiva, 191
Nantes, 80
Natal, 173
Nevada, 92
New Foundland, 116
Newport, 76
Nicaragua, 24, 191, 302
Nova Scotia, 116
Nueva Amsterdam, 75, 78
Nueva Escocia, 212, 214
Nueva España, 32, 33, 36, 79
Nueva Francia, 113
Nueva Granada, 32, 69, 79, 110
Nueva Holanda, 75
Nueva Jersey, 127, 141, 150
Nueva León, 33, 47
Nueva Orleans, 94
Nueva Plata, 159, 160
Nueva York, 71, 75, 76, 90, 93, 94, 95, 114, 122, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 150, 151, 152, 154, 174, 192, 208, 231, 232, 246, 283, 290, 294, 303
Nueva Zelanda, 64, 66, 68
Nuevo México, 92
Nuevo Brunswick, 214
Nürenberg, 258, 270
O'Gyalla, 164
Ohio, 95
Olinda, 59
Ontario, 116, 117, 207
Oregón, 127
Oriente, 268
Oriente Próximo, 52, 57, 179, 188, 189, 217, 218
Oriente Medio, 12, 296, 302
Oruro, 276
Pacífico, 109, 117, 118, 150, 169, 203, 275
Pacífico (guerra), 189
Pachuca, 49
Paducah, 96
Países Bajos, 57, 270
Palacios (campos), 161
Palacios (estación), 160
Palestina, 126, 159, 185, 283, 284, 288, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 303
Palos de Moguer, 20
Palos de Moguer (puerto), 24
Pampa (La), 165
Panamá, 101, 110, 198
Panamá (canal), 169
Pánuco, 41
Pará, 102, 104, 105, 174
Paraguay, 38, 162, 191, 276
Paraíba, 59, 61
Paramaribo, 67
Paraná, 168, 175, 241
París, 127, 147, 159, 161, 274, 283
Paso Fundo, 165
Paso (El), 194, 196
Pasto, 191
Paz (La), 275, 276
Pearl Harbor, 246, 294
Península Ibérica, 11, 29, 60
Pensilvania, 141

Pernambuco, 35, 59, 60, 71, 72
Persia, 149
Perú, 24, 32, 36, 37, 104, 105, 111, 162, 188, 189, 201, 274, 276, 295
Petrogrado, 145
Philadelphia, 76
Philipson (colonia), 165, 167
Pirineos, 262
Pittsburgh, 137
Podolia, 159
Polonia, 119, 125, 147, 258, 285
Pomaroon (río), 65
Port Royal, 74
Portland, 150
Porto Alegre, 173, 184
Portugal, 12, 18, 19, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 37, 38, 57, 60, 67, 76, 80
Potosí, 39, 276
Praza Once, 181
Princeton (universidad), 244
Prusia, 91, 204
Puerto Cabello, 99
Quebec, 112, 113, 116, 117, 210, 213, 214, 231, 247, 248, 249, 265
Quito, 275
Recife, 59, 60, 61, 63, 72, 75, 78, 173
República Dominicana, 21, 277, 287
Rezende, 269
Rhode Island, 89
Rin, 96
Río de Janeiro, 38, 105, 107, 163, 173, 174, 175, 177, 181, 183, 231, 254, 269
Río del Norte, 47
Río de la Plata, 108, 191
Río Grande, 23
Río Grande do Norte, 173
Río Grande do Sul, 165, 168, 222, 241
Río Hacha, 99
Río Magdalena, 52, 110
Rochester, 128, 150
Rodas, 150, 152
Rodosta, 152
Roma, 270
Rosario, 175, 178
Rotterdam, 57
Rouen, 80
Rumanía, 125, 147, 208, 214, 258, 263
Rusia, 119, 120, 124, 125, 130, 142, 143, 144, 157, 158, 162, 176, 178
Safed, 39, 61
Saint Agustin (fuerte), 76
Saint Jonh, 214
Saint Thomas, 94, 99, 101
Salamanca (universidad), 42
Salónica, 120, 150, 152, 153
Salvador (bahía), 173
Salvador (El), 191
San Francisco, 106, 150, 294
San Miguel de Tucumán, 39, 40
Santa Catalina, 167, 241
Santa Cruz, 22, 276
San Fe (provincia), 160, 164, 165, 174, 221
Santa Marta (Colombia), 99, 101
Santa Sede, 270, 299
Santarem, 104
Santiago de Chile, 43, 109, 169, 172, 192, 232, 237, 256, 273
Santiago del Entero, 165
Santo Domingo, 69, 278
Santo Espírito, 38
Santo Tomás, 198
Santo Tomé (isla), 27
Saskatchewan, 205, 206, 207
Savannah, 76, 77
Seattle, 150, 153
Servia, 121
Sevilla, 25
Shearith Israel, 151
Sicilia (isla, Louisiana), 127
Silvira, 152
Siria, 149, 201, 304
Sosúa, 278
Stuttgart, 12
Sucre, 276
Suecia, 295
Suiza, 267
Surinam, 66, 67, 73, 78
Tacna, 109
Tampa, 192
Tánger, 103
Tchorlou, 152
Tefe, 104
Tel Aviv, 304
Temuco, 172, 200, 256
Tennesse, 52, 95
Tetuán, 103
Texas, 92, 133, 194
Tiberíades, 61
Tierra del Fuego, 218
Tierra Santa, 28, 39, 53, 61, 70, 106, 136, 140,

144, 146, 159, 185, 202, 203, 221, 238, 284, 288, 290, 293, 294, 301, 302, 303, 306
Toledo, 26
Tordesillas (tratado), 22
Toronto, 117, 209
Transjordania, 302, 304
Trois Rivieres, 115, 117
Trujillo, 190
Tucumán, 38, 175
Túnez, 90
Tunja, 52
Turquía, 120, 125, 133, 140, 142, 144, 192, 200, 218
Ucrania, 208
Unión Soviética, 140, 184, 292, 296, 298, 299, 301, 302, 304
Uruguay, 169, 170, 171, 173, 176, 179, 180, 181, 184, 186, 201, 202, 221, 233, 272, 282, 295, 296
Utah, 92
Utrecht, 57
Valencia (Venezuela), 99, 190
Valparaíso, 109, 169, 256
Valladolid, 42
Vancouver (isla), 117, 237
Varsovia, 158, 283
Vaticano, 278
Venecia, 39
Venezuela, 69, 99, 101, 108, 189, 190, 201, 202, 276, 287
Venta Prieta, 49, 50
Veracruz (estado), 378
Victoria, 117, 214
Viena, 163
Washington, 90, 96, 148, 153, 167, 283, 290, 303
Wilde Cust, 64, 66
Windsor, 212
Winnipeg, 204, 209, 247
Wuertemberg, 254
Yabatinga, 105
Yale, 244
Yamina, 150
Yaqui, 163
Yemen, 149
Yucatán (península), 46
Yugoslavia, 295
Zelanda, 65

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formada por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMERICA 92
INDIOS DE AMERICA
MAR Y AMERICA
IDIOMA E IBEROAMERICA
LENGUAS Y LITERATURAS INDIGENAS
IGLESIA CATOLICA EN EL NUEVO MUNDO
REALIDADES AMERICANAS
CIUDADES DE IBEROAMERICA
PORTUGAL Y EL MUNDO
LAS ESPAÑAS Y AMERICA
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMERICA
ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS
ARMAS Y AMERICA
INDEPENDENCIA DE IBEROAMERICA
EUROPA Y AMERICA
AMERICA, CRISOL
SEFARAD
AL-ANDALUS
EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

148, 149, 150, 151, 152, 201, 203, 208, 284, 286, 290, 292, 294, 301, 302, 303, 306
Tibet, 28
Tokugawa [illegible], 22
Toronto, 117, 209
Tovarnamente [illegible], 302, 304
Tres Ríos [illegible], 128, 217
Trieste [illegible]
[illegible], 98, 175
Tunis [illegible]
Turin [illegible]
Turkey [illegible], 120, 124, 128, 149, 162, 164, 191, 208, 278
Umbria [illegible]
Union Soviet [illegible], 140, 156, 192, 198, 200, 211, 262, 292, 304
Uruguay, 168, 170, 171, 175, 176, [illegible], 184, 196, 200, [illegible]
Utah, 98
Utrecht, 32
Valdivia [illegible], 98, 150
Valparaíso, 205, 209, 250
Valladolid, 32
Vancouver [illegible], 192, 217
[illegible], 178, 263
[illegible], 175
[illegible], 32
Venezuela, 88, 90, 131, 166, 170, 176, 224, 252, 258, 261
Vera [illegible], 89, 90
[illegible], 176
[illegible], 177, 201
[illegible], 288
Washington, 97, 98, 149, [illegible]
[illegible], 89, 90
Windsor, 72
[illegible], 231, 235, 242
[illegible], 232
[illegible], 89
[illegible], 28
[illegible], 39
[illegible], 25
[illegible], 158
[illegible], 96
[illegible], 250
[illegible], 47

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92
INDIOS DE AMÉRICA
MAR Y AMÉRICA
IDIOMA E IBEROAMÉRICA
LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS
IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO
REALIDADES AMERICANAS
CIUDADES DE IBEROAMÉRICA
PORTUGAL Y EL MUNDO
LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA
RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA
ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS
ARMAS Y AMÉRICA
INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA
EUROPA Y AMÉRICA
AMÉRICA, CRISOL
SEFARAD
AL-ANDALUS
EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
SEFARAD

Diáspora sefardí.

La Inquisición y los judíos.

Lengua sefardí.

Sinagogas y barrios judíos en España.

Los judíos en Portugal.

La ciencia hispanojudía.

Literatura sefardí.

La expulsión de los judíos de España.

Polémica y convivencia de las tres religiones.

COLECCIÓN
AL-ANDALUS

Reino Nazarí de Granada.

Árabe andalusí y lenguas romances.

Invasión e islamización.

Individuo y sociedad en Al-Andalus.

Al-Andalus y España en la literatura y el pensamiento árabes contemporáneos.

Castillos.

Ciudades hispanomusulmanas.

Literatura hispanoárabe.

La ciencia de los antiguos en Al-Andalus.

Toledo y las escuelas de traductores.

Córdoba y el Califato.

Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes.

Reino Nazarí de Granada.

Árabe andalusí y lenguas romances.

Invasión e islamización.

Individuo y sociedad en Al-Andalus.

Al-Andalus y España en la literatura y el pensamiento árabes contemporáneos.

Castillos.

Ciudades hispanomusulmanas.

Literatura hispanoárabe.

La ciencia de los antiguos en Al-Andalus.

Toledo y las escuelas de traductores.

Córdoba y el Califato.

Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *Judíos en América,* de Haim Avni, forma parte de la Colección «América, crisol de pueblos», en la que se estudia la aportación realizada por diversos pueblos a la construcción del Nuevo Mundo, analizando la historia cultural y humana de cada comunidad étnica en el continente americano.

COLECCIÓN AMÉRICA, CRISOL DE PUEBLOS

- Judíos en América.

En preparación:

- Irlandeses y América.
- Filipinos y América.
- Eslavos y América.
- Chinos y América.
- Griegos y América.
- Trata de esclavos y efectos sobre África.
- Negros en América.
- Japoneses y América.
- Armenios y América.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

